Pietro Pomponazzi

Tratado sobre la inmortalidad del alma

Estudio preliminar, traducción y notas de
José Manuel García Valverde

UNAM
681633
BIBLIOTECA CENTRAL

tecnos
CLÁSICOS
DEL
PENSAMIENTO

José Manuel García Valverde es profesor de la Universidad de Sevilla. Ha editado y traducido obras del humanista renacentista Girolamo Cardano: *De immortalitate animorum* (Milán, 2006), *De uno* (Milán, 2009). También ha editado algunos de los escritos relacionados con la polémica que suscitó el *De immortalitate animae*, de P. Pomponazzi: entre estos escritos está el *De immortalitate animae adversus Pomponatium*, de Agostino Nifo (Milán, 2009). En la actualidad prepara una edición de los escritos apologéticos de P. Pomponazzi.

Tratado sobre la inmortalidad del alma

Colección
Clásicos del Pensamiento

fundada por Antonio Truyol y Serra

Director:
Eloy García

Pietro Pomponazzi

Tratado sobre la inmortalidad del alma

Estudio preliminar, traducción y notas de
JOSÉ MANUEL GARCÍA VALVERDE

tecnos

Título original:
De inmortalitate animae

Diseño de cubierta:
JV, Diseño gráfico, S.L.

CREATIVE COMMONS

© Del estudio preliminar, traducción y notas,
José Manuel García Valverde, 2010
© EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S.A.), 2010
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
Maquetación: Grupo Anaya
ISBN: 978-84-309-5033-1
Depósito Legal: M-5640-2010

Printed in Spain. Impreso en España por Closas Orcoyen

681633

A Vittoria Perrone Compagni
y Miguel Ángel Granada,
por su sabiduría y magisterio.

ÍNDICE

ESTUDIO PRELIMINAR ..... *Pág.* XI
I. Pomponazzi y el aristotelismo renacentista XI
II. El debate en torno a la concepción del alma de Aristóteles XXX
III. La obra XL
1. La crítica a Averroes XLII
2. La crítica a Platón XLIX
3. La crítica a Tomás de Aquino LI
4. La doctrina de Pomponazzi: hacia una nueva antropología aristotélica LIX
5. El debate moral y la cuestión del descreimiento de Pomponazzi LXXIII
IV. Nota sobre la traducción XCV

BIBLIOGRAFÍA XCVI

TRATADO SOBRE LA INMORTALIDAD DEL ALMA

PRÓLOGO: Pietro Pomponazzi de Mantua a Marcoantonio Flavio Contarini, patricio veneciano magnífico, queridísimo amigo 3
PROEMIO: Que contiene el propósito o materia del libro y la causa del propósito, etc. 5
CAPÍTULO I: En el que se muestra que el hombre es de naturaleza indeterminada y es intermedio entre los seres mortales y los inmortales 7

CAPÍTULO II: En el que se exponen los modos en que se puede entender dicha multiplicidad del alma humana .. 10
CAPÍTULO III: En el que se expone el modo seguido por Temistio y Averroes según el cual el alma inmortal es una en número, pero la mortal está multiplicada 12
CAPÍTULO IV: En el que se impugna la referida opinión de Averroes 15
CAPÍTULO V: En el que se expone el otro modo de declarar que lo intelectual se distingue realmente de lo sensitivo, pero multiplicándose en relación con la diversidad numérica de lo sensitivo 34
CAPÍTULO VI: En el que es impugnada la opinión anteriormente expuesta 36
CAPÍTULO VII: En el que se expone el modo que afirma que lo mortal y lo inmortal son en el hombre lo mismo en realidad, pero que aquella esencia es por sí misma inmortal, y en un cierto aspecto mortal 38
CAPÍTULO VIII: En el que se suscitan dudas acerca del modo antes expuesto 44
CAPÍTULO IX: En el que se expone el quinto modo, es decir, que la misma esencia del alma es mortal e inmortal, pero por sí misma mortal y en un cierto aspecto inmortal 62
CAPÍTULO X: En el que se responde a las objeciones de otras opiniones 88
CAPÍTULO XI: En el que se desarrollan tres dudas sobre lo que se ha dicho 99
CAPÍTULO XII: En el que se da respuesta a estas dudas 102
CAPÍTULO XIII: En el que se desarrollan muchas y arduas dificultades contra lo que se ha dicho 112
CAPÍTULO XIV: En el que se responde a lo objetado 121
CAPÍTULO XV y último: En el que se expone la última conclusión en este asunto, la cual a mi parecer se ha de sostener sin lugar a dudas 162

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS 169

ESTUDIO PRELIMINAR
por José Manuel García Valverde

I. Pomponazzi y el aristotelismo renacentista

En diciembre de 1513 el V Concilio de Letrán, en su octava sesión, aprobaba definitivamente la promulgación de la bula de León X *Apostolici regiminis*. El texto reeditaba primeramente la condena del Concilio de Viena de 1311 contra todos aquellos que se atrevieran a negar o a poner en duda la inmortalidad del alma racional, o a considerarla única para todos los hombres; y, en segundo lugar, ordenaba perseguir por heréticos a los autores y defensores de cualquier doctrina atentatoria contra el dogma cristiano del destino del alma, al mismo tiempo que conminaba a los profesores de filosofía a exponer y refutar dichas doctrinas en el ámbito de su docencia universitaria[1]. Quedémonos brevemente con

[1] El texto de la bula puede leerse en E. Renan, *Averroes y el averroísmo,* trad. H. Pacheco, Madrid, 1992, p. 245; G. di Napoli,

esto último: suponía realmente obligar a los filósofos a hacer de teólogos y a vincularse de manera inequívoca al propósito eclesiástico de evitar la difusión de doctrinas desviadas del terreno de lo teológicamente aceptable. La filosofía quedaba, pues, al servicio de la teología para exponer, aclarar y defender los principios de la doctrina cristiana; con este objetivo se invitaba, de hecho, a los *Philosophi* a sostener el dogma de la inmortalidad individual con argumentos convincentes y persuasivos, y a refutar los que iban contra él.

En el trasfondo de la bula había una tradición especialmente consolidada en las universidades del norte de Italia por la cual sus docentes se entregaban al comentario de los textos de Aristóteles para hacerlos inteligibles a sus discípulos y escrutar las consecuencias que se derivan de la propia letra del Estagirita, así como de sus intérpretes más destacados, entre los cuales tenía, como se sabe, una importancia destacadísima Averroes. Este propósito se conducía explícitamente en el terreno de la razón natural, no en el de la fe, cuya superioridad se reconocía de antemano, lo que dejaba expedito el camino a la discusión filosófica.

Con respecto a la cuestión de la naturaleza del alma, entre los aristotélicos italianos se había suscitado desde finales del siglo XV un debate que fue subiendo de temperatura en los comienzos del siglo XVI aun a pesar de la bula de León X. Entre las diferentes interpretaciones de la psicología de Aristóteles abundaban, sin lugar a dudas, aquellas que derivaban de los comentarios de Averroes, pero poco a poco se había abierto camino la

---

L'immortalità dell'anima nel Rinascimento, Turín, 1963, pp. 220-221; B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Florencia, 1965, p. 25.

vía alternativa de Alejandro de Afrodisias, cuya perífrasis del *De anima* aristotélico fue vertida al latín por primera vez en 1495. Hacia ambos juntos, no obstante, muchos dirigieron ataques por negar de un modo u otro la inmortalidad individual, y otros reflejaron en sus propios comentarios al *De anima* huellas más o menos claras de una posición averroísta o alejandrista, sin que pueda hablarse propiamente de dos tendencias bien diferenciadas[2]: la variedad de aproximaciones a los textos del maestro fue a lo largo del siglo XVI extraordinaria, y apenas se deja englobar dentro del epígrafe de aristotelismo renacentista.

Esta variedad es, además, por lo que se refiere al *De anima*, el motor de ese debate al que nos hemos referido anteriormente: detrás de la polémica había en realidad un ingente esfuerzo por retomar una cuestión largamente discutida entre los comentaristas de Aristóteles: ¿qué había pensado realmente éste con respecto a la inmortalidad del alma? Unos destacaban aquellos textos en los que el Estagirita había señalado de manera explícita el carácter especial que le confería al intelecto con respecto a las demás facultades anímicas, otros ponían el dedo sobre el indudable carácter hilemórfico que le había dado a la estructura constitutiva del ser vivo: lo que resulta ser, al fin y al cabo, el elemento perfeccionante no puede separarse de aquello de lo que es perfección. En definitiva, se trataba de un más que interesante debate —no exento de influencias externas

[2] Cfr. E. RENAN, *op. cit.*, pp. 238-239; G. DI NAPOLI, *op. cit.*, pp. 177-264; A. POPPI, *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Padua, 1970, p. 22.; M. PINE, *Pietro Pomponazzi: radical philosopher of Renaissance*, Padua, 1986, pp. 55 ss.

a los propios textos de Aristóteles— que nos remite a un aristotelismo vivo y dinámico (debemos recordar a este respecto que en el ámbito de la biología y la psicología el aristotelismo perduraría mucho más allá del momento en que la nueva ciencia selló el acta de defunción de la física y la metafísica aristotélicas).

El aristotelismo renacentista es, pues, mucho más que una corriente filosófica rígidamente escolástica. Sobre el *corpus Aristotelicum,* así como sobre los comentarios que de sus diversas partes se habían ido acumulando a lo largo de los siglos, se generó un verdadero espíritu revisionista que dio lugar a nuevas ediciones, y a nuevos comentarios. Charles B. Schmitt, discípulo de P. O. Kristeller, en su ya clásico *Aristotle and the Renaissance*[3], ha puesto de manifiesto precisamente lo poco que se corresponde con la realidad ese estereotipo escolástico que suele atribuírsele al aristotelismo renacentista frente a la flexibilidad y el sincretismo del platonismo coetáneo. Este estereotipo tiene, a juicio de Schmitt, una doble fuente[4]. Por un lado, los defensores de la tradición aristotélica medieval —aquellos que han indagado la filosofía y la teología medievales— han acentuado la unidad de la cultura de este tiempo[5], y,

---

[3] CH. SCHMITT, *Aristotle and the Renaissance,* Cambridge Massachusetts, 1983 (nosotros vamos a citar sobre la traducción francesa: CH. S., *Aristote et la Renaissance,* trad. Luce Girad, París, 1992).

[4] Ibíd., pp. 110-111.

[5] Schmitt señala que a partir de la encíclica *Aeterni Patris* (1879) de León XIII los tomistas han insistido en los fundamentos aristotélicos de la filosofía de Tomás de Aquino, y la han convertido en una *philosophia perennis,* olvidándose así de su base platónica y neoplatónica (Etienne Gilson sería un buen ejemplo de ese punto de vista en el siglo pasado).

probablemente sin quererlo, han dibujado a partir de la realidad histórica que conforma la cultura medieval un paisaje estático, intransigente, de una enorme homogeneidad y resistencia a todo tipo de cambios. Esta visión se ha trasladado igualmente a la base aristotélica del pensamiento medieval, y, al menos desde una perspectiva general, se ha constituido una imagen de gran homogeneidad de la tradición aristotélica que ha deformado gravemente la realidad incluso del aristotelismo medieval mismo.

La segunda fuente se ha generado precisamente como reacción a la primera, y ha estado encabezada por aquellos que, desde un punto de vista crítico frente a lo que supone ese estereotipo de rigidez e intolerancia de la Edad Media, han acentuado los caracteres innovadores de la cultura moderna. Sobre el fondo de una tal concepción se ha contribuido, por un lado, a confrontar la imagen del mundo, unificada y homogénea, que sería propia del aristotelismo medieval, con la nueva imagen de la ciencia moderna; por otro lado, se ha establecido una línea de continuidad sin cambios significativos entre el aristotelismo medieval y el renacentista, y se ha estilizado hasta el extremo de desfigurar toda la tradición aristotélica. En esta línea de pensamiento han confluido todos aquellos que han acusado, sin discernir los matices, al aristotelismo medieval de defender todo lo que el advenimiento de la modernidad volvió caduco[6].

---

[6] Un representante de este punto de vista es, para Schmitt, el historiador de la ciencia A. R. HALL: cfr. *The Scientific Revolution 1500-1800: The Formation of the Modern Scientific Attitude,* Londres, 1954.

Ambos puntos de vista, siendo diferentes entre sí, han coincidido paradójicamente en imponer una uniformidad artificial al aristotelismo medieval y renacentista, olvidando negligentemente el enorme número de querellas y debates que se ha producido dentro de esa tradición y que han alcanzado todo tipo de aspectos, desde los meramente filológicos hasta los doctrinales. Efectivamente, la tradición aristotélica no ha tenido una diversidad y un eclecticismo como la tradición platónica[7] —es cierto que el apoyo textual de una y otra tradición es bien distinto[8]—, pero eso no significa que

[7] Paul O. Kristeller, sobre la preponderancia del platonismo con respecto al aristotelismo en la filosofía renacentista, señala que una tesis como ésta debe sostenerse con mucha precaución, tanta como la que se debe tener cuando se afirma que la filosofía medieval tiene un fundamento casi exclusivamente aristotélico frente al fundamento platónico de la filosofía renacentista (cfr. KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, trad. de F. Patán, Madrid, 1993, pp. 52 ss.).

[8] Paul Moraux se encargó de explicar que la diferencia del sustento textual de sus fundadores marcó desde muy pronto las tendencias expresivas y teóricas de los platónicos y los aristotélicos, por muchas divergencias que se produjeran dentro de cada grupo. Tras lo que él mismo denomina el «Renacimiento» del aristotelismo en el siglo I d. C. con la primera edición del *corpus Aristotelicum* por parte de Andrónico de Rodas, la parte más importante de la producción peripatética estuvo constituida por comentarios, paráfrasis, resúmenes y compendios generales de las obras del Estagirita, o por monografías que se centraban en problemas que se planteaban en el seno de dichos escritos. En ninguna otra escuela de la Época Imperial se reconoce una orientación análoga a ésta. Es verdad que los platónicos también se dedicaron al estudio de los diálogos de Platón —o al menos de algunos de ellos—; sin embargo, más allá de la diversidad que se da dentro del platonismo, parece que los autores que se reconocieron a sí mismos dentro de esta corriente se centraron principalmente en recabar de los escritos de Platón un sistema filosófico. Este interés derivaría fundamentalmente de la propia na-

tales características no se hayan producido en absoluto dentro de la primera; de hecho, bien puede decirse que la inflexibilidad que se atribuye comúnmente al sistema aristotélico tiene poco que ver con el ingente caudal de textos de raíz aristotélica que han llegado a nuestros días, muchos de los cuales esperan aún una edición crítica y un análisis detallado.

Por otro lado, a partir del momento en que el *corpus Aristotelicum* (y con él la tradición aristotélica antigua) es recuperado en su integridad por la cultura occidental, y en que en torno a él se establece una actividad exegética que llega a ser febril, es decir, a partir del momento en que presenciamos el nacimiento de lo que se

---

turaleza de los diálogos: su desarrollo más o menos espontáneo y la polivalencia de sus contenidos hicieron necesario un considerable esfuerzo de confrontación, coordinación y reordenamiento en un solo sistema filosófico o en parte de él. Esta sistematización artesanal de la filosofía platónica no significa que los platónicos no centraran su atención en la exégesis detallada de algunos diálogos como es el caso del *Timeo*; sin embargo, esta atención apenas si puede compararse con el enorme esfuerzo exegético que se movió en torno a los escritos de Aristóteles. Las razones de esta diferencia las explica Moraux en base al hecho de que, mientras en Platón se advertía de una forma más o menos consciente la falta del elemento sistemáticamente dogmático, y se procuraba construir un platonismo correspondiente a las exigencias académicas, Aristóteles parecía, por el contrario, dar satisfacción a esa necesidad. Ahora bien, no por eso la lectura de sus escritos estaba exenta de dificultad; todo lo contrario: el empleo de un lenguaje pleno de neologismos, de expresiones técnicas originales, de una aspereza estilística considerable, y finalmente de una gran densidad especulativa, convertía el acceso a la sabiduría que se encerraba en los escritos de Aristóteles en algo extraordinariamente dificultoso y requería de una ayuda imprescindible especialmente para los principiantes (cfr. P. MORAUX, *La rinascita dell'Aristotelismo del I secolo a.C.*, en *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. I, trad. S. Tognoli, Milán, 2000, pp. 4-5).

da en llamar aristotelismo renacentista, el sincretismo y la integración de ideas y doctrinas de dispares orígenes se hacen omnipresentes[9]. La propia actitud con respecto a la letra del maestro es enormemente diversa: en pleno florecimiento del aristotelismo paduano, observamos muchas maneras distintas de enfrentarse a la lectura e interpretación de Aristóteles, una diversidad que va desde luego mucho más allá del averroísmo que suele atribuírseles de un modo excesivamente grosero a los filósofos que desarrollaron su actividad intelectual en torno a la Universidad de Padua[10]. Si pensamos en

[9] El ya mencionado Charles Schmitt (*op. cit.*, p. 10) señala como esenciales las siguientes características del aristotelismo renacentista: *a*) no es una mera continuación del aristotelismo medieval, por más que tenga una innegable conexión con él; *b*) las obras de Aristóteles y de sus discípulos han continuado influenciando de forma positiva incluso a aquellos filósofos renacentistas cuyo pensamiento ha supuesto un cambio significativo respecto a la filosofía y la ciencia medieval; *c*) el aristotelismo del siglo XV al siglo XVII ha tenido un desarrollo interno debido en gran medida a influencias externas con la finalidad de garantizar su propia eficacia como doctrina filosófica; *d*) contrariamente a la opinión general, en el Renacimiento entre los filósofos que se consideran a sí mismos aristotélicos ha habido una gran variedad de actitudes, de métodos y de modos de dependencia con respecto a lo que se halla contenido en el propio *corpus Aristotelicum*.

[10] Ha tenido mucha influencia en la «mala reputación averroísta» de los filósofos paduanos aquellas palabras de Ernest Renan con las que descalificaba en un juicio sumario la filosofía de esa escuela: «La filosofía de Padua, en efecto, no es otra cosa que la escolástica que se sobrevive a sí misma y que prolonga en un punto aislado su lenta decrepitud, poco más o menos lo mismo que el Imperio Romano reducido a Constantinopla o la dominación musulmana en España encerrada en los muros de Granada. El peripatetismo árabe, personificado en Averroes, se acantona, por decirlo así, en el noroeste de Italia, y allí arrastra su existencia caduca en pleno siglo XVII.» (ERNEST RENAN, *Averroes y el*

las figuras de Pietro Pomponazzi, Agostino Nifo, Alessandro Achillini y Marcantonio Zimara[11] —los cuales,

---

averroísmo, trad. Héctor Pacheco, Madrid, 1992, p. 219). Afortunadamente, durante el siglo XX este juicio ha sido severamente modificado. Miguel Cruz, en su obra *Abu-l-Walid Muuhammad Ibn Rusd. Vida, obra, pensamiento, influencia,* Córdoba, 1997, p. 317, explica cómo, a partir de las investigaciones de la profesora F. Luccheta (cfr. «Recenti studi sull'averroismo padovano», en *L'averroismo in Italia,* pp. 49-72), que ha sometido a análisis los estudios más importantes sobre el averroísmo paduano, hay que concluir que fueron en Padua averroístas aquellos que lo fueron realmente, más allá de pronunciamientos que tuvieran sólo un cierto matiz averroísta. Esta perspectiva hay que mantenerla pese a lo que dijeran los medievalistas, como es el caso del propio Renan, a veces más interesados en preservar cómodamente las estructuras que han servido para describir la filosofía medieval que en dar buena cuenta de los propios textos de la escuela de Padua. Por otro lado, Bruno Nardi puso gran empeño en demostrar que Pedro Abano (1257-1315), también llamado «el Conciliador» por el título de una de sus obras (*Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum*, Venetiis, 1476) y al que se ha considerado durante mucho tiempo el fundador del averroísmo en la Universidad de Padua, no es propiamente un averroísta. En efecto, dirigiendo su crítica contra Sante Ferrari (*Il tempo, la vita, le dottrine di Pietro d'Abano*, Génova, 1900), Nardi ha señalado que de una escrupulosa lectura de la obra de Pedro de Abano se sigue su cercanía más a Tomás de Aquino que a los postulados averroístas (cfr. «Intorno alle dottrine filosofiche di Pietro d'Abano», en *op. cit.* pp. 68-69).

[11] Las razones que suelen aportarse para poner por delante a estos aristotélicos tienen que ver con la enorme repercusión posterior que tuvo la labor que desarrollaron y que estuvo determinada por dos circunstancias relevantes: por un lado, estos hombres pertenecen a la última generación que en las universidades italianas ha leído y recibido una enseñanza de una gran importancia en diferentes aspectos de la escolástica medieval, y en particular de la lógica y la filosofía natural que se desarrolló a lo largo del siglo XIV. Por otro lado, es la primera generación que manifiesta un interés significativo por los comentaristas griegos de Aristóteles, y en particular

aunque estuvieron vinculados inicialmente a la Universidad de Padua, luego desarrollaron su actividad intelectual en otras ciudades durante el medio siglo que va de 1475 a 1525—, observamos en ellos una manera bastante ecléctica de interpretar a Aristóteles, así como de elegir los materiales no aristotélicos en los que también se apoyaron. Achillini[12] y Nifo[13] estuvieron vivamente interesados en las doctrinas ocultas, mientras que Pomponazzi, del que ahora hablaremos con más detenimiento, se esforzó en extirpar las fuerzas ocultas, no naturales, que operan en la naturaleza. Nifo, Zimara[14] y Achillini tuvieron una carrera médica exitosa; Pomponazzi, sin embargo, se consagró de manera casi exclusiva a la filosofía natural. De ellos, sólo Nifo hizo un verdadero esfuerzo por conocer el griego con profundidad, anticipando de esta manera el desarrollo que el aristotelismo tendrá durante el siglo XVI (y aún el XVII) en las universidades italianas. Achillini, por su parte, y también en exclusiva, tuvo estrechos lazos con el occamismo. En todo caso, los cuatro fueron los campeones de la doctrina aristotélica: Nifo traduciendo y comentando, Zimara con sus detallados

---

por Alejandro de Afrodisias, Temistio y Simplicio, así como por los textos griegos del maestro, los cuales comienzan a ser estudiados de manera general en su lengua original. Ambos aspectos ponen de manifiesto que estos filósofos constituyen el verdadero núcleo central de la transición entre el aristotelismo medieval y el renacentista (*op. cit.*, p. 120).

[12] Cfr. BRUNO NARDI, «Appunti sull'averroista bolognese Alessandro Achillino», en *op. cit.*, pp. 225-279.

[13] Cfr. CHARLES H. LOHR, *Latin Aristotle Commentaries*, II, *Renaissance Authors*, Florencia, 1988, pp. 282-287.

[14] Cfr. BRUNO NARDI, «Marcantonio e Teofilo Zimara: due filosofi galatinesi del cinquecento», en *op. cit.*, pp. 322-355.

índices, Achillini editando, y finalmente Pomponazzi interpretando.

De ellos, no obstante, sólo Pomponazzi nos interesa ahora. Su actividad profesional estuvo siempre vinculada a la docencia universitaria: enseñó como profesor laico de filosofía natural en la Universidad de Padua durante veinte años (1488-1496; 1499-1511), en la Universidad de Ferrara durante apenas tres años (1496-1499), y finalmente, durante quince años, en la Universidad de Bolonia (1511-1525)[15]. En su tiempo, la docencia de un profesor de filosofía natural requería ineludiblemente la lectura de los libros naturales de Aristóteles acompañados de los comentarios de Averroes. Bruno Nardi ha explicado el programa al que se debían los profesores universitarios, ordenados en dos categorías como *ordinarii* y *extraordinarii*. Regularmente leían el *De anima*, la *Physica*, y el *De caelo*; los días festivos, por el contrario, leían el *De generatione*, los *Meteorológicos*, y los escritos conocidos conjuntamente como *Parva naturalia*[16]. El hecho en sí de que se leyesen a la vez los escritos de Aristóteles y sus comentarios de parte de Averroes remitía a una larga tradición que hundía sus raíces en la Edad Media y que había dejado a lo largo del tiempo un reguero de disputas y puntos de vistas encontrados; el profesor debía, pues, enriquecer su propia lectura con referencias a estas disputas, lo que le permitía introducir en su exposición a autores

---

[15] Cfr. MARTIN L. PINE, *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*, Padua, 1986, pp. 39 ss.

[16] Cfr. BRUNO NARDI, «I corsi manoscritti di lezioni e il ritratto di Pietro Pomponazzi», en *Studi su Pietro Pomponazzi*, Florencia, 1965, pp. 77-78.

medievales como Alberto, Tomás, Duns Scoto, Sigerio, Jandún, etc., y a otros contemporáneos (de la misma manera, especialmente a lo largo del siglo XVI, se incorporan los comentarios del aristotelismo griego tales como los de Alejandro de Afrodisias, Simplicio, Temistio, etc.). Por otro lado, la lectura y comentario de los textos aristotélicos, así como las discusiones que se llevaban a cabo en torno a su interpretación, se realizaban dentro de un estricto orden racional y natural, dejándose a un lado la religión y la teología. De esta forma, en el ámbito universitario en el que se había formado Pomponazzi y en el que se desarrolla posteriormente su actividad docente, la división entre fe y razón constituía un topos tradicional que no sólo se circunscribía a la época renacentista, sino que, como Nardi ha puesto en evidencia, tenía un precedente claro en las facultades de arte de las universidades medievales: podemos constatarlo en autores considerados averroístas como Sigerio de Brabante y Juan de Jandún, y también en teólogos ortodoxos que rechazaban la concordancia tomista entre fe y razón, como es el caso quizá paradigmático de Duns Scoto[17]. Por lo tanto, las conclusiones del discurso filosófico debían extraerse únicamente a partir de la aplicación de principios racionales, al margen de la tutela y la supervisión del dogma revelado: este último se reconocía como absolutamente verdadero y absolutamente indiscutible desde el punto de vista de la razón natural; esta aserción dejaba el camino libre a la discusión filosófica, que se realizaba, eso sí, en base a los textos de Aristóteles y su escuela, así como

[17] Cfr. BRUNO NARDI, «La miscredenza e il carettere morale di Nicoletto Vernia», en *Saggi*..., pp. 95-96.

en base a la naturaleza y la experiencia; en palabras de Martin Pine: «Las doctrinas filosóficas eran tradiciones históricas o las conclusiones probables del pensamiento humano: no se les asignaba una verdad absoluta»[18], de modo que no se caía en la peligrosa trampa de la doble verdad.

Hemos dicho que los profesores universitarios, dentro de la actividad genérica de comentar los textos a la luz de la razón y la experiencia, podían llegar a tener varios cometidos distintos pero complementarios entre sí: debían explicar el propio texto de Aristóteles; debían exponer además el comentario de Averroes, y tenían también que demostrar su competencia en el conocimiento de los comentaristas griegos, árabes y latinos; en este sentido, sólo a un profesor que hubiera acreditado su dominio sobre el enorme material que se había acumulado en torno a los textos del Estagirita se le permitía elegir qué libros o partes de libros naturales de Aristóteles iban a leer (Pomponazzi logró este privilegio en diciembre de 1518).

Durante el período lectivo, las universidades oponían a cada profesor un adversario o *concurrens* que leía a la misma hora. Esta competencia buscaba en realidad darle al estudiante la oportunidad de elegir profesor, de modo que cultivar estudiantes se convertía para los docentes en una necesidad a veces imperiosa, pues al final de cada curso, en el mes de agosto o en el de septiembre, los estudiantes ejercían un voto de evaluación de cada profesor: sólo el voto positivo de sus estudiantes garantizaba la renovación del contrato de un

[18] MARTIN L. PINE, *op. cit.*, p. 41.

profesor[19], y sólo después de muchos años de carrera satisfactoria los rectores podían permitirle a un docente la lectura sin concurrente y sin el sufragio de los estudiantes. Pomponazzi lo logró en 1504; sin embargo, el éxito y la aceptación de parte de los estudiantes le acompañó siempre desde que logró el doctorado en artes en 1487; en 1495 recibió el doctorado en medicina y fue promocionado a la cátedra de filosofía natural de Padua: su concurrente fue Agostino Nifo, que se convertiría más tarde en un difícil oponente en la controversia sobre la inmortalidad del alma. En 1496 Pomponazzi decide trasladarse a Ferrara, residiendo entonces en la corte de Alberto Pío de Carpio, que se encontraba allí exiliado. Durante el tiempo de estancia en Ferrara (1496-1499) Nifo le sucedió en Padua, pero a la muerte de Nicoletto Vernia se le reclamó de nuevo, iniciando así un segundo período de docencia en su antigua Universidad que duraría hasta 1509, año en el que ésta tuvo que cerrar sus puertas ante el peligro que suponía el ataque de la Liga de Cambrai a la cercana Venecia. Fue entonces cuando el Duque de Ferrara invitó a Pomponazzi a la Universidad de su ciudad, en donde permaneció ahora sólo un año, puesto que, también aquí debido a la guerra, se suspendió la actividad docente. Finalmente, tras un regreso a Padua de un año, Pomponazzi puso rumbo definitivo hacia Bolonia, en cuya Universidad enseñó hasta su muerte en 1525.

Los años de Bolonia fueron los más productivos de Pomponazzi. El *De immortalitate animae* (1516) produjo un enorme revuelo que obligó a su autor a defen-

[19] Cfr. BRUNO NARDI, «Ancora qualque notizia sui mss. pomponazziani», en *Studi*, pp. 288-289; MARTIN L. PINE, *op. cit.*, p. 43.

derse durante los tres años siguientes con dos obras más en respuesta a algunas de las que se habían publicado en su contra. Era, en realidad, una obra que recogía un buen número de consideraciones que su autor había ido desarrollando a lo largo de muchos años de actividad docente y exegética. En pocas palabras, con ella venía a desautorizar la legitimidad aristotélica de la teoría tomista de la inmortalidad del alma.

De nuevo hay que acudir principalmente a Nardi para entender en toda su extensión y complejidad el desarrollo de la controversia[20], el cual nosotros aquí sólo podemos dar de forma resumida. Ciertamente, la publicación del *De immortalitate animae* generó una violenta reacción que le acarreó a Pomponazzi una serie de ataques públicos desde distintos frentes, desde Mantua, Venecia y Bolonia, lo que derivó en un requerimiento papal que obligaba a Pomponazzi a retractarse o a hacer frente a un proceso inquisitorial. La mayor parte de estos ataques los conocemos por el propio Pomponazzi, quien en su primer escrito en defensa, la *Apologia* (1518), alude a ellos.

Uno de los primeros ataques vino de Ambrosio Fiandino, obispo de Mantua, quien desde el púlpito criticó indirectamente a Pomponazzi ya en un sermón fechado en 1517. Pomponazzi dice que escribió inmediatamente a Fiandino explicándole que su ataque estaba absolutamente infundado: él había sostenido en su obra que el alma es mortal únicamente si se acude a la doctrina de Aristóteles y si se intenta llevar la cuestión al terreno de la filosofía natural, pero se había encargado allí mismo

[20] Cfr. BRUNO NARDI, «I corsi manoscritti di lezioni e il ritratto di P. Pomponazzi», en *Studi*, pp. 23 ss.

de dejar muy claro que la inmortalidad del alma debe ser aceptada como dogma de fe, y que en este ámbito resulta algo fuera de toda duda. Con este razonamiento, Pomponazzi le pidió a Fiandino que explicara con más detalle su crítica, pero no recibió réplica alguna. Después de una nueva requisitoria por parte de Pomponazzi sin resultado, éste se decidió a acudir en persona a Fiandino, que se encontraba temporalmente en Bolonia: frente a frente, el obispo le aseguró a Pomponazzi que no había predicado nada en su contra, pero que había conocido recientemente al famoso filósofo Agostino Nifo en Nápoles, quien le había hecho saber que estaba escribiendo una obra en respuesta a la suya (en realidad Fiandino había urgido a Nifo a que la escribiera).

Más o menos simultáneo al ataque de Fiandino fue el que provenía de algunos dominicos venecianos que denunciaron ante el patriarca de Venecia, Antonio Contarini, a Pomponazzi como herético. El patriarca resolvió la denuncia condenando a Pomponazzi, condena que fue dictada por el Senado de Venecia, el cual además promovió una quema pública del tratado de Pomponazzi, cuya venta fue prohibida. Además, el libro fue enviado al cardenal Pietro Bembo para que tomara medidas, pero éste no encontró en él herejía alguna.

Por otro lado, en Bolonia algunos teólogos prominentes atacaron el libro de Pomponazzi en sus lecturas, pero no escribieron ninguna obra contra él. Entre aquellos teólogos estaban Vincenzo Colzade, que dirigía la escuela dominica de Bolonia y era maestro de Bartolomeo de Spina, que llegará a ser uno de los oponentes más feroces de Pomponazzi. También Pedro Manna, renombrado teólogo tomista, criticó a Pomponazzi y llegó a mantener con él una importante relación epistolar

basada en la cuestión de la inmortalidad. Y, finalmente, un tercer ataque vino de Silvestris de Prieras, un teólogo de la corte de León X, quien probablemente hizo mucho por que el Papa recriminara públicamente a Pomponazzi, lo cual ocurrió finalmente el 13 de junio de 1518: León X le ordenó que mantuviera su actividad docente de acuerdo con la doctrina del Concilio de Letrán, o se vería procesado. Sin embargo, la discreta intervención del cardenal Pietro Bembo, secretario papal y antiguo alumno del mantuano, logró la revocación del bando y abortó el proceso antes de que pudiera comenzar; el emocionado agradecimiento de Pomponazzi está registrado en una carta dirigida a su antiguo pupilo que fue publicada en la *Apologia*.

Pero no acaba aquí la historia. El 27 de junio de 1518, muy poco después del citado requerimiento, Francesco de Fantuzzi, embajador de Bolonia ante la corte papal, conoció al cardenal Giulio de Medici, quien preguntó a Fantuzzi acerca de un libro escrito «contra la fe» por Pomponazzi. El cardenal quería saber quién había autorizado la publicación de ese libro, especialmente porque en Bolonia había sido prohibida: de hecho él mismo había escrito ya al vicelegado en Bolonia para que iniciara una investigación secreta. Fantuzzi, perturbado por el comentario de Giulio de Medici, escribió a los rectores de la Universidad de Bolonia diciéndoles que, si la investigación aún no había comenzado, él mismo podría hablar con Pomponazzi y con el vicelegado sobre el tema, lo que sugiere, a juicio de Nardi[21], que en realidad el libro de Pomponazzi sí había sido autorizado en Bolonia, y que ésta era una

[21] Ibíd., p. 26.

cuestión que podía derivar en un escándalo que tanto la Iglesia como la Universidad querían evitar a toda costa.

Pero, a pesar de todo, Pomponazzi seguía teniendo dificultades: en 1519 su respuesta a Nifo, el *Defensorium*, fue bloqueado por las autoridades eclesiásticas. El inquisidor, Giovanni de Teorfinnis, y el vicario general, Alessandro de Peracinis, ordenaron que junto con esa respuesta se publicara una refutación formal. Pomponazzi escribió entonces a Crisostomo Javello, prominente teólogo dominico, pidiéndole que escribiera unas *Solutiones* que respondieran a las cuestiones que se suscitaban en el *Defensorium* y reafirmaran la idea de que la inmortalidad del alma es un artículo de fe. En esta carta a Javelli Pomponazzi protestaba porque su posición había sido completamente incomprendida: él jamás había intentado demostrar la mortalidad del alma, simplemente había querido poner en evidencia que ésta era la posición que mejor casaba con la doctrina de Aristóteles, y aceptaba sin reservas de ninguna clase la inmortalidad del alma como artículo de fe. Javelli, al parecer convencido de la sinceridad del fideísmo del mantuano, aceptó la petición de Pomponazzi y escribió esas *Solutiones* que garantizaban la publicación del *Defensorium*.

En cuanto a la vertiente literaria de la controversia, hemos de decir que ésta comenzó cuando Pomponazzi envió una copia del *De immortalitate* a su amigo y antiguo discípulo Gasparo Contarini. Éste escribió una primera réplica que envió a Pomponazzi con el deseo de que no fuese publicada; sin embargo, éste publicó el tratado de Contarini, *De immortalitate animae*, de forma anónima y lo adjuntó a su propia respuesta a él, el libro I de la *Apologia*. Contarini entonces añadió un se-

gundo libro a su obra, replicando específicamente a los argumentos que habían aparecido en la *Apologia*. En todo caso, hay que decir que el antiguo alumno, que había hecho carrera como hombre de leyes dentro de la Iglesia (alcanzaría el cardenalato en 1535 por sus servicios en favor del papa Clemente VII), mantuvo en sus escritos sobre la inmortalidad un tono reverencial hacia su maestro, por quien seguía sintiendo, más allá de la controversia, respeto y afecto. Su postura doctrinal sobre la cuestión de la inmortalidad era claramente tomista.

En 1518 aparecieron los escritos de Agostino Nifo y de Girolamo Amidei di Lucca. Nifo, como ya hemos dicho, escribió su *De immortalitate anima adversus Pomponatium* (Venecia, 1518) a invitación de Fiandino; dedicado al propio León X, se trataba de un escrito denso y extenso, repleto de erudición.

Pomponazzi, pese a la amplia producción literaria que se generó en su contra,[22] sólo escribió réplicas contra Contarini y Nifo, probablemente porque consideró que ambos agotaban la práctica totalidad de argumentos que podían establecerse en su contra y que al responderlos su propia posición quedaba ya plenamente explorada: todo lo que se hubiera dicho de más hubiera sido, en efecto, redundante[23].

---

[22] El mismo Ambrosio Fiandino publicaría su propia respuesta en 1518. Bartolomeo de Spina, uno de los más importantes teólogos dominicos del siglo XVI, escribió dos tratados contra Pomponazzi, el *Tutela veritatis* contra el *De immortalitate*, y el *Flagellum* contra la *Apologia*, ambos de 1519, y Marcantonio Zimara, por no citar a más autores, escribió un tratado breve que no llegó a ser publicado.

[23] Cfr. MARTIN L. PINE, *op. cit.*, pp. 128 ss.

II. El debate en torno a la concepción del alma de Aristóteles

Pero ¿qué contiene esta obra para generar este proceso? Sin duda representaba el deseo de su autor de hacer pública y notoria su discrepancia *in essentia* con el tomismo a la hora de explicar la naturaleza del ser humano partiendo de unos supuestos que pretenden ser escrupulosamente racionales y, por lo tanto, firmemente anclados en la letra de los escritos de Aristóteles: he aquí su osadía, un acto de valentía o, como dice Vittoria Perrone, un clamoroso error de cálculo. Pomponazzi quiere poner sobre la mesa las conclusiones que deben extraerse de una lectura atenta y directa de los textos de Aristóteles, y estas conclusiones conducen ineludiblemente hacia un cuestionamiento crítico de otras interpretaciones de dichos textos, por lo que el *De immortalitate* supone para el lector interesado de hoy una oportunidad como pocas de tener una visión bastante completa de la situación en que se encontraba el tema de la inmortalidad del alma, tan interesante siempre, a principios del siglo XVI. Pomponazzi, con mayor o menor dedicación, expone y critica la concepción del alma platónica, averroísta y tomista, e introduce un buen número de elementos discursivos de otras procedencias relacionados con este tema. Y ello sin oscurecer el propósito de dejar en evidencia a toda aquella doctrina que haya sostenido de una manera u otra que desde la concepción hilemórfica del ser humano, es decir, desde el pensamiento y la letra de Aristóteles, puede encontrarse algún resquicio para postular la inmortalidad del alma. Pomponazzi es claro en afirmar que sobre los cimientos del aristotelismo no puede fundarse la doctrina

de la inmortalidad del alma humana. Con este horizonte procedió a la desautorización de la doctrina averroísta, pero con mayor esfuerzo y mediante un discurso profuso y sistemático se entregó a una profunda crítica de la doctrina tomista sobre el alma; de esta manera, además, entraba de lleno Pomponazzi en la difícil cuestión de la fundación racional del dogma cristiano, cuestión a cuyo análisis dedicará posteriormente dos obras más, el *De incantationibus* y el *De fato.*

Así pues, sobre el trasfondo de una polémica centenaria, Pomponazzi afronta la interpretación de la concepción aristotélica del alma. No cabe duda de que en este ámbito los textos de Aristóteles no sólo no encuadran una doctrina perfectamente cerrada y sin fisuras, sino que en distintos momentos el laconismo con que se expresaba daba pie a diversas líneas de interpretación en torno a la cuestión de la separabilidad del alma humana, al menos en lo que se refiere a su manifestación más perfecta, la del pensamiento. La cuestión tenía un doble carácter, gnoseológico a la par que biológico. En este segundo plano, el alma desde el punto de vista de Aristóteles no es sino el principio de la actividad de un ser vivo en tanto que ser vivo: es, por así decirlo, lo que diferencia a un geranio del tiesto de barro que lo alberga. De esta manera, en el ser vivo puede diferenciarse, acaso conceptualmente, la materia inerte que lo compone del principio organizador de dicha materia que le otorga funcionalidad y le permite desarrollar una serie de actividades que van de una menor a una mayor perfección. He aquí el hilemorfismo biológico de Aristóteles: una concepción que se manifiesta claramente en esa definición general que da de alma en el libro II del *De anima*: «El alma es la entelequia pri-

mera de un cuerpo natural que tiene vida en potencia.»[24] Toda actividad de un organismo vivo radica en su principio anímico: todas las substancias vivas, desde las plantas hasta los hombres, están unificadas, más allá de la mayor o menor complejidad de su actividad, bajo esta definición común. Es, sin duda, una concepción eficaz, pero a la par cierra, o parece cerrar, el camino a la posibilidad de que el alma sea una entidad diferente y separada de la materia que vivifica: el alma tiene entidad en tanto que anima un cuerpo, y si la substancia de la que forma parte muere, ella misma muere también; esto vale tanto para la planta como para el animal, y, finalmente, también para el hombre, por más que el alma humana posea una mayor complejidad relativa y las actividades que realiza un ser humano sean más perfectas.

Ahora bien, ¿es tajante Aristóteles en negar una entidad separada al alma humana? ¿Consideró que el pensamiento racional y el conocimiento de él derivante pueden entenderse tal como cualquier otra actividad anímica? Ciertamente Aristóteles se había acercado a esta cuestión de una manera harto problemática: «En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general. No obstante, el inteligir parece algo particularmente exclusivo de ella; pero ni siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo si es que se trata de un cierto tipo de imaginación o de algo que no se da sin imaginación.»[25] He aquí la hipótesis disyuntiva con la que el Estagirita plantea

[24] *De an.*, II 1, 412a29; trad. de T. Calvo.
[25] Ibíd. I 1, 403a6-9; trad. cit.

la cuestión de la separabilidad: si el alma humana es separable, ha de poseer alguna actividad que le pertenezca propiamente a ella, que se realice sin el concurso del cuerpo y a la que, por tanto, pueda aplicársele el calificativo de inmaterial: ¿es o no es el pensamiento abstracto esa actividad? Aristóteles parece postergar aquí la respuesta, pero sí establece claramente la condición de la que depende: hay que constatar que el pensamiento no tiene en su desarrollo un anclaje sensible de un modo u otro. Pomponazzi fijó su atención en este texto y afirmó que, según lo que se dice en el libro III de la misma obra («...de ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente una imagen»[26]), la respuesta que da finalmente Aristóteles es sin duda negativa. Acudiendo al estudio de la gnoseología, hay que reconocer que la actividad intelectiva humana, como las otras actividades de nuestra alma, está vinculada al cuerpo; en su caso por la vía de la sensibilidad.

Sin embargo, es cierto que esta visión del asunto, que tuvo un precedente distinguido en la exégesis que Alejandro de Afrodisias realizó de la psicología aristotélica ya en el siglo II d.C., no agota su enorme complejidad. Si nos apropiamos aquí de la distinción husserliana *noesis-noema*, podemos decir, en efecto, que pensar es en un cierto aspecto un hecho paradójico: es individual pero su resultado puede llegar a ser universal; es el producto de un proceso temporalmente definido, pero puede trascender todo límite temporal. Cada acto cognoscitivo parte de un andamiaje cuyo origen, a su vez, está inevitablemente unido a la sensibilidad, que nunca es común, y sin

[26] Ibíd. III 8, 432a9; trad. cit.

embargo, al final, el edificio que se desea erigir es único y válido para todos: la ciencia. Teóricamente, el hombre que piensa no lo hace para él solo, ansía conseguir una verdad que sirva para todos los hombres en todo momento histórico. Pensar, en definitiva, es una actividad inmanente, como todas las que realizamos nosotros los hombres, entidades biológicas a fin de cuentas. Su propia naturaleza responde a un esquema biológico: se trata de un proceso que actualiza progresivamente las posibilidades que se hallan presentes en el ser humano individual que lo realiza, de modo que resulta ser un perfeccionamiento incesante para un individuo que guarda en sí perfecciones futuras: nada más biológico. Sin embargo, y a pesar de lo dicho, el pensamiento también es trascendente, porque regala a su sujeto la posibilidad de elevarse por encima de sus estrechos límites existenciales y le permite proyectarse en un ámbito universal.

Ante esta ambigüedad, muchos filósofos se han preguntado en qué medida el acto de pensar pertenece al individuo que lo ejerce. Evidentemente, el que lo realiza es *ese* individuo, él es el que resulta perfeccionado, y la perfección adquirida le pertenece primeramente a él; ahora bien, ¿puede asegurarse que ese acto lo ha realizado él con sus propios medios, o bien debe compartir su autoría con una realidad superior? Por los datos que tenemos, resulta evidente que Aristóteles se encontró con este problema y la solución que dio ha tenido la increíble virtualidad de compensar su falta de claridad con el hecho de ser una incesante fuente de estímulo para la reflexión de otros.

Así pues, el problema que había que solucionar tenía una doble vertiente: por un lado, se trataba de explicar cómo es posible que el mundo material pueda

actuar sobre nosotros y producir en nosotros un conocimiento intelectual, es decir, cómo es posible que la realidad sensible pueda estar en el origen de una actividad de naturaleza inmaterial. Por otro lado, había que explicar también cómo es posible que logremos sobrepasar el conocimiento de lo individual y asir estructuras universales, es decir, cómo trascender el ámbito de lo particular de la experiencia sensible y alcanzar con ella (más que a pesar de ella) lo universal. Aristóteles respondió básicamente diciendo que el paso del sensible al inteligible, y de lo particular a lo universal, se realiza gracias a la intervención de un principio activo que él llama *poiētikós*. Es cierto que el estilo del texto en el que Aristóteles hablaba de ese principio (*De an.*, III, 5) es particularmente lacónico; los que se han acercado a él durante toda la historia se han preguntado si en la mente de Aristóteles ese principio es trascendente y único para todos los hombres, o se trata más bien de un principio individual que pertenece a la hacienda del sujeto pensante. El comienzo del citado capítulo quinto parece claro en cuanto a que Aristóteles señala que ese principio está presente en el alma humana[27]. Sin embargo, pese a ello, los atributos que le confiere un poco después hacen pensar en una naturaleza trascendente: es descrito como separable, impasible, sin mezcla alguna y en estado de continua actividad por su propia esencia[28]. Muchos han considerado que en la óptica del Es-

[27] ARISTÓTELES, *De an.*, III 5, 430a10-14; trad. cit.

[28] Nuyens realiza una completa exégesis del cap. 5 de *De an.* III, y se detiene a interpretar concretamente estos términos acudiendo a un estudio comparativo con otros pasajes del *corpus Aristotelicum* en donde también aparecen. Tras dicho análisis su conclusión no puede ser más significativa: «Una segunda conclusión muy

tagirita estos atributos no pueden pertenecer a un principio completamente inmanente al individuo pensante y por ello han hablado de un intelecto agente trascendente.

Por otro lado, en torno a este debate sobre la trascendencia o la inmanencia del intelecto agente se suscitó otro no menos problemático y con consecuencias mucho más importantes que las que se sitúan en el exclusivo ámbito gnoseológico: ¿cabe situar en el pensamiento de Aristóteles algún tipo de inmortalidad más allá de la que él mismo atribuye explícitamente a las entidades separadas del libro XII de la *Metafísica*? O, dicho de otro modo, ¿cabe pensar que esa naturaleza extraordinaria que se le concede al *noûs poiētikós* revierte en algún tipo de inmortalidad en beneficio nuestro? Si hemos dicho que muchos intervinieron en la discusión sobre la naturaleza externa o interna del intelecto agente, muchos más discutieron si sobre el fundamento de su inmortalidad podemos nosotros aspirar, desde un punto de vista aristotélico, a algún tipo de inmortalidad individual. La cuestión era difícil de resolver. Los que decidieron enfrentarse al dictamen de Alejandro de Afrodisias sólo pudieron hacerlo enfatizando la naturaleza intrínseca del intelecto agente. Los que así

---

importante se extrae aún de lo que precede, y es que en el sistema aristotélico no hay lugar para la inmortalidad personal. No se podrá determinar nunca sin lugar a dudas la manera precisa en la que Aristóteles se representó las relaciones entre el *poiētikón*, principio del pensamiento, exento de todo devenir e imperecedero, por un lado, y el individuo humano, por otro. Sin embargo, es seguro, en todo caso, que nunca podrá resultar una unión personal, substancial» (F. NUYENS, *L'Evolution de la psychologie d'Aristote,* Lovaina, 1973, p. 309).

pensaron tuvieron que enfrentarse no sólo a Alejandro en su propio terreno de comentarista del pensamiento de Aristóteles, sino que también tuvieron que hacerlo con los que, como Temistio, Simplicio o, mucho después, el propio Averroes[29], habían terminado sosteniendo una noética colectiva y, con ella como fondo, habían desestimado de manera más o menos explícita la posibilidad de una inmortalidad individual. Como abanderado de esta posición se colocó Tomás de Aquino, pero antes, entre los árabes, Avicena había ensayado, en una pirueta insólita, hacer compatible la inmortalidad del alma individual con la naturaleza común del intelecto agente.

Vinculada a este asunto como parte indisociable de él estaba la cuestión del origen del alma. Ya el cardenal Besarión había señalado que desde el punto de vista de Aristóteles había que establecer una plena reciprocidad entre los términos inmortal e inengendrado, así como entre los de corruptible y engendrado, lo que convertía la inmortalidad del alma *a parte post* en una idea ajena a los propios principios aristotélicos:

> Que algo comience a existir, y sin embargo no deje de ser en algún momento, se considera imposible desde el punto de vista de Aristóteles; de ahí que resulte un principio suyo el que, igual que lo que es perpetuo e incorruptible lo es con posterioridad <*a parte post*>, así también eso mismo sería perpetuo con anterioridad <*a parte ante*>. Por esta razón critica a Platón en el libro primero *Acerca del cielo*, pues dijo que el mundo ha tenido un comienzo pero no ten-

[29] Cfr. AVERROES, *Sobre el intelecto*, ed. A. Martínez Lorca, Madrid, 2004.

drá nunca un fin; por lo que si el alma comienza alguna vez, alguna vez deja de ser[30].

Pomponazzi se hace eco de este argumento en el comienzo mismo del *De immortalitate* y lo sitúa directamente en el debe de Tomás:

> Queridísimo maestro, en días pasados, cuando nos exponías el libro primero *Acerca del cielo*, y llegaste a aquel lugar en el que Aristóteles intenta demostrar con muchos argumentos que «ingénito» e «imperecedero» son términos intercambiables, dijiste que la posición de S. Tomás de Aquino acerca de la inmortalidad del alma, aunque no la discutías de ningún modo como verdadera y en sí muy firme, sin embargo, pensabas que en absoluto estaba en consonancia con las palabras de Aristóteles[31].

Tomás, en efecto, había acudido a la intervención directa de Dios para explicar que el alma racional no tiene su origen en el mismo proceso de generación natural del que surgen las demás almas, sino que es creada por Él e introducida en el compuesto en la culminación de dicho proceso. Para ello atesoraba otro de esos textos de Aristóteles que habían alimentado la polémica; en *De generatione animalium* II, después de haber expuesto Aristóteles cómo el alma de las plantas y la de los animales se extrae de la potencia de la materia, afronta el problema del origen del intelecto señalando que éste no puede venir a la existencia del mismo modo que las demás almas: «Queda, entonces, que sólo el in-

---

[30] BESARIÓN, *In calumniatorem Platonis*, III, c. 22, ed. L. Moler, en ID., *Cardinal Bessarion als Theologo, Humanist und Staatsman*, Poderborn, 1927.

[31] *De immort. an.*, p. 41a.

telecto se incorpore desde fuera y que sólo él sea divino, pues en su actividad no participa en absoluto la actividad corporal.»[32]

Sobre este y otros textos, pues, se había suscitado una amplia y compleja discusión en la que Pomponazzi ya había entrado en sus cursos académicos, de los cuales nos han llegado algunos gracias a la recopilación de sus alumnos[33], y de nuevo entra en el *De immortalitate animae* cuando cree tener en su poder, después de muchos años de estudio, todas las claves interpretativas que explican la cuestión. A este respecto, no debe confundir al lector el comienzo de la obra en la que se nos presenta su contenido como el resultado de una conversación ocasional con unos amigos en el transcurso de una convalecencia: no es más que una filigrana estilística, lo mismo que la inicial forma de diálogo; la obra, en realidad, encarna el rigorismo usual de la *quaestio* medieval, con la exposición sistemática de argumentos, contraargumentos y conclusiones; sin embargo, y pese a ello, es a nuestro juicio significativo que el autor haga concesiones iniciales al gusto literario renacentista del diálogo, pues eso indica que su intención era difundir ampliamente su escrito, y proyectarlo allende los límites del mundo estrictamente académico y universitario. Su arrojo (o inconsciencia) parece incontestable: el *De immortalitate*, al fin y al cabo, es mucho más que una nueva exégesis aristotélica; a través del tema de la in-

---

[32] *De gen. an.*, II, 3, 736b27-29; cfr. TOMÁS, *S. Theol.* I, q. 118, a. 2, co.

[33] Cfr. B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Florencia, 1965; A. POPPI, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Padua, 1970.

mortalidad del alma se afronta el más que delicado asunto de la relación fe-razón, o, si se quiere, de la relación dogma cristiano-doctrina aristotélica; es éste para Pomponazzi un asunto central en su reflexión filosófica.

III. La obra

Considerando ya la estructura de contenidos de la obra, hemos de decir que coincidimos con el juicio de Vittoria Perrone en su apreciación de que la obra se construye en torno a un centro alrededor del cual gravita todo; ese centro no es otro que los capítulos 7 y 8, en los cuales se desarrolla la crítica de Pomponazzi a la concepción tomista del alma humana[34]. En los capítulos anteriores ha afrontado la crítica a Platón y a Averroes, centrándose en el caso del primero en la tesis expuesta en el *Alcibíades I* de que la relación entre el alma y el cuerpo es similar a la que tiene el piloto con la nave, tesis que ya fue desautorizada por Tomás y cuya crítica acoge de buen grado Pomponazzi. En cuanto a Averroes, la crítica gira básicamente en torno a su concepción de la inmortalidad del alma, dejándose de lado otros aspectos del pensamiento del filósofo cordobés y acogiéndose de nuevo a la sistemática crítica que realizó Tomás a dicha concepción. En los citados capítulos 7 y 8 se procede a la exposición de los fundamentos filosóficos de la concepción tomista de la inmortalidad individual y a su demolición sistemática con un

[34] Cfr. P. Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, ed. V. Perrone, Florencia, 1999, pp. xvi ss.

verdadero despliegue de argumentos, superior al que ha utilizado en la crítica a Averroes, que es, a pesar de todo, amplia, y en la que realiza a Platón, que es verdaderamente escueta.

A partir del capítulo 9 Pomponazzi desarrolla su propia concepción, en la que sostiene que no sólo desde el exclusivo ámbito aristotélico se defiende mucho mejor una concepción mortalista del alma, sino que la reflexión racional y natural en sí misma apoya con más firmeza dicha concepción. Es a lo largo de los capítulos 10 a 14 donde Pomponazzi hace gala de una penetrante visión de la historia de la filosofía que le permite ir recopilando materiales de aquí y de allá como fundamento de una opinión para la que son válidas la refutación escéptica del argumento del *consensus omnium* o la tesis ya expuesta por algunos sofistas en la Antigüedad del origen político de la religión. Incluso el topos platónico de la centralidad de la condición humana en el orden universal, y su naturaleza de microcosmos, es válida para Pomponazzi, si bien en su caso la conclusión que se extrae de la ambivalente naturaleza humana es diametralmente opuesta a la que extrajo Ficino, para quien la caracterización del alma humana como *copula mundi* conducía directamente a la inmortalidad individual.

Y finalmente, el último capítulo no es sino el corolario final de la obra, en donde Pomponazzi afirma que la verdad de la inmortalidad del alma ha de buscarse únicamente en el ámbito de la fe y del dogma cristiano, con cuyas herramientas ha de ser puesta de manifiesto, no desde luego con las de la razón, que para este propósito resulta ser algo demasiado ambiguo e incierto.

1. *La crítica a Averroes*

La perspectiva con la que afronta Pomponazzi la crítica a Averroes es concreta: no se trata de poner en evidencia las contradicciones que implica la tesis de la unidad del intelecto, para lo cual remite directamente a Tomás de Aquino, sino de señalar las contradicciones insuperables que tiene la pretendida por Averroes separabilidad del alma intelectiva con la propia letra de Aristóteles. De esta forma, la crítica al averroísmo se realiza en el *De immortalitate* en el terreno de la pureza exegética, no en el de la validez universal de su posición, en lo cual ciertamente no entra Pomponazzi, como tampoco entra en la génesis y la estructura de la noética del filósofo cordobés, asuntos con los que el lector de la época estaba familiarizado.

Averroes, concordando de esta manera con una buena parte de la tradición peripatética, remitía la definición del *noûs poiētikós*, tal y como aparece en *De anima* III, 5, a una substancia separada de la materia y externa al hombre mismo. Entre los averroístas se identificó pronto este intelecto agente con la última de las Inteligencias separadas que mueven las esferas celestes: gobernaría el ámbito sublunar haciendo pasar al acto en la materia las formas en potencia, y regulando así el desarrollo de la vida y de los procesos naturales en la tierra[35]. Junto a este rol cosmológico está aquel rol

[35] Es ésta una concepción más propia del averroísmo, especialmente del latino, que de Averroes mismo, quien, en efecto, llega a identificar con la inteligencia más baja al intelecto, sólo que no propiamente al intelecto agente, sino al material (cfr. AVERROES, *In Aristotelis De an. III*, t. comm. 19, Crawford, p. 442, 62-64). En Siger de Brabante, sin embargo, se identifica el intelecto agente con

del que en principio habla Aristóteles en *De anima* III, 5, y que tiene que ver con el proceso cognoscitivo humano: hace pasar a inteligibles en acto los inteligibles que se encuentran en potencia en el alma sensitiva del ser humano, permitiendo de esta manera que se actualice en nosotros el intelecto potencial.

Pero donde está verdaderamente la peculiaridad de la interpretación que hace Averroes de la noética de Aristóteles es en el carácter substancial y en la unicidad que le otorga al *noûs pathētikós*, al cual él llama intelecto material —siguiendo el término cuyo uso extendió Alejandro de Afrodisias[36]— por evidenciar su naturaleza receptiva frente a la actividad del intelecto agente. Para Averroes, en efecto, el intelecto potencial debe estar privado de forma por su virtualidad de ser receptor de todas las formas posibles (si tuviera una forma determinada eso ya le impediría recibir las otras); su naturaleza, en tanto que sujeto recipiente, debe estar desposeída por completo de la naturaleza de lo recibido (de otra manera se recibiría a sí mismo[37]). Así pues, el intelecto material no es un cuerpo, no es la virtualidad o la función de un cuerpo[38]. En realidad, antes del acto de pensar, no posee más naturaleza que la

---

Dios mismo (cfr. BRUNO NARDI, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Renascimento italiano*, Roma, 1945, p. 22), el cual puede decirse parte del alma humana en tanto que concurre al acto del inteligir humano y al final del desarrollo intelectual del hombre se une como forma al intelecto material.

[36] Cfr. PAUL MORAUX, *Alexandre d'Aphrodise Exégète de la Noètique d'Aristote*, Lieja-París, 1942, pp. 110 ss.

[37] AVERROES, *In Aristotelis De an., III*, t. comm. 4, Crawford, p. 385, 62-95.

[38] Ibíd. Crawford, p. 387, 9-16.

de la pura receptividad. Es, pues, una pura predisposición relativa al pensamiento, no relacionada en modo alguno con la materia, eterna y numéricamente una, lo mismo que una es la potencia de ver en tanto que capacidad para todos aquellos ojos que se den o puedan darse[39].

Ya hemos dicho que, según Aristóteles, el rol propio del intelecto agente con respecto a nosotros es perfeccionar nuestro proceso cognoscitivo actualizando los inteligibles; ahora bien, si el intelecto potencial o material fuese individual, entonces esa finalidad del intelecto agente no se llevaría a cabo constantemente, sino que estaría expuesta a la discreción del acto intelectivo de un individuo. Pero un individuo no está siempre inteligiendo, y esta circunstancia la evidenció el propio Aristóteles al señalar sobre la naturaleza del intelecto agente: «Desde el punto de vista de cada individuo, la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo; no ocurre, desde luego, que el intelecto intelija a veces y a veces deje de inteligir.»[40] Igual que no hay ninguna inteligencia separada que no mueva una esfera, pues de otra forma estaría ociosa y carecería de fin, de la misma forma el intelecto agente debe realizar su fin, y debe hacerlo continuamente; de esta manera, la actividad del intelecto agente no debe consistir en el alumbramiento de este o aquel individuo, sino de la especie humana en su conjunto. Sólo cuando se considera el intelecto agente con relación a la especie humana queda garantizada la constante

---

[39] Cfr. MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ, *op. cit.*, pp. 207-210.

[40] *De an.* III 5, 430a21; trad. cit.

actualización del intelecto potencial[41]. Este proceso se realiza sólo de una manera parcial e incompleta en cada individuo (en cada acto intelectivo —*intellectio nova*—), es decir, cada vez que el intelecto agente alumbra las especies sensibles, que constituyen algo así como el residuo sensible almacenado en cada uno de nosotros.

Ciertamente, una concepción como ésta tiene importantes consecuencias que no les pasaron desapercibidas a los detractores de Averroes y el averroísmo, y que, sin embargo, causaron una honda impresión en el aristotelismo renacentista. Averroes hace que la definición que Aristóteles da de *psyché* como entelequia de un cuerpo físico-orgánico tenga validez propia cuando nos referimos a las almas vegetativa y sensitiva, mientras que sólo de una manera impropia puede aplicarse a la función intelectiva de nuestra alma; esta función no pertenece propiamente al individuo, sino que es constituida en él por la actividad de una entidad superior y no derivada del proceso de generación natural. Por otro lado, si el intelecto potencial no es parte integrante de la hacienda individual, entonces hay que descartar toda posibilidad de supervivencia individual: la forma substancial del hombre es el alma sensitiva, y el alma sensitiva se corrompe juntamente con el cuerpo del que es forma[42]. Por consiguiente, nuestra personalidad cognoscitiva termina finalmente perdiéndose en una mente única y universal. Por esta razón consideró Averroes

---

[41] Cfr. PHILIP MERLAN, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness, Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, La Haya, 1963, pp. 85-102.

[42] AVERROES, *In Aristotelis De an., II*, t. comm. 7, Crawford, p. 138, 18-19.

que Aristóteles señaló como el último fin del ser humano la adquisición de la ciencia, porque la completa actualización de la potencia teorética de la humanidad se da siempre en cualquier parte del mundo gracias a un grupo de hombres que sean capaces de lograr ser iluminados por el intelecto agente, y ello a pesar de que la inmensa mayoría no sea capaz de inteligir nada; en realidad, el inteligir no es algo que nazca de la individualidad del ser humano, sino que más bien se da en él en la medida en que es capaz de participar, siquiera transitoriamente, en un pensamiento que es único y universal, y para el cual el individuo concreto no es un fin sino un instrumento potencial.

Esta teoría, notablemente difundida desde hacía dos siglos, es severamente criticada por Pomponazzi, como lo fue mucho antes por el propio Tomás. Es presentada de una manera breve en el capítulo tercero del *De immortalitate*, y esta brevedad contrasta vivamente con la densidad y la profundidad de su refutación, lo cual no es de extrañar, toda vez que el tratado de Pomponazzi está dirigido a un público generalmente conocedor del Averroes latino. Por otro lado, esta refutación contiene en sí varias ideas que tendrán una importancia capital en la obra, y sobre las cuales se centrará en gran medida la tesis mortalista en la cual Pomponazzi coincide con Alejandro de Afrodisias. La confrontación no se centra, como ya se ha dicho, en la validez filosófica de la concepción de Averroes, sino en su correspondencia con el pensamiento de Aristóteles. Para Pomponazzi, Averroes, al establecer esa diversidad de naturalezas dentro de un individuo particular, separando las facultades vegetativa y sensitiva del alma de la facultad intelectiva, en realidad rompía la verdadera unidad de

la filosofía aristotélica e introducía en ella una cuña de origen externo y extraño.

Respecto a la refutación en sí digamos que se realiza partiendo de dos elementos fundamentales: el primero es que cuando Aristóteles definió el alma como la perfección primera de un cuerpo físico y orgánico lo hizo de una forma absolutamente normativa y válida para todos los niveles anímicos; el segundo está en la acentuación de la dependencia que tiene nuestro pensamiento de las imágenes sensibles. Sobre estos fundamentos, que Pomponazzi cree sacados del núcleo central de la psicología de Aristóteles, se formula el argumento de la refutación de Averroes: para demostrar la separabilidad del alma intelectiva y, en consecuencia, su inmortalidad, es condición necesaria y suficiente que posea alguna operación total y absolutamente desvinculada del cuerpo. La razón es clara: dado que la actividad depende de la esencia, si somos capaces de encontrar una actividad en la que el alma intelectiva no dependa en modo alguno del cuerpo para llevarla a cabo, entonces estaremos en disposición de afirmar que ella misma es independiente de la materia, separable y finalmente imperecedera. Ahora bien, a la hora de encontrar una operación de ese tipo había que tener bien presente la cláusula de la no dependencia del cuerpo, porque no se trataba solamente de que el intelecto en su realización no dependiera de ningún órgano, es decir, que no necesitara del cuerpo como instrumento *(ut subiectum)*, sino que además debía carecer por completo de toda relación con él: este requisito implica que esa actividad no pueda darse a partir de las impresiones sensibles, las cuales no pueden convertirse en su objeto. En resumen, si se trata de afirmar la separación y la

independencia del alma intelectiva, y en consecuencia, según el razonamiento de Averroes, su carácter universal y único, habrá que encontrar una actividad que no dependa del cuerpo *ut subiectum,* ni tampoco *ut obiectum.* ¿Puede acomodarse una operación de este tipo con lo que Aristóteles sostiene en el *De anima*? La respuesta de Pomponazzi es evidentemente negativa:

> Y si esto es así, ¿cómo es entonces que Aristóteles llamando la atención del oyente en el proemio del *De anima* [I 1, 403a3-7] dijo: «Es necesario entender previamente acerca de sus operaciones», y añade [Ibíd. 8]: «Si inteligir es como imaginación o no se da sin imaginación, no puede ser que se separe»? Por lo cual, para concluir la separabilidad en oposición a la inseparabilidad es necesario asumir de manera conjunta que no es imaginación y que en alguna operación suya no depende de la imaginación; y que, por consecuencia, no depende del cuerpo como sujeto ni tampoco como objeto, al menos en alguna operación suya; lo cual es contrario a lo que se ha concedido[43].

El argumento de Pomponazzi descansa sobre dos pasajes del *De anima* que manifiestan con claridad cuál es el pensamiento de Aristóteles sobre la actividad más perfecta del alma: uniendo la hipótesis disyuntiva del libro I según la cual no será posible la separabilidad del alma intelectiva «si el inteligir es imaginación o no se da sin la imaginación»[44], con la afirmación rotunda en el libro III de que el alma no piensa sin el concurso de imágenes[45], Pomponazzi, mediante razonamiento lógico[46], niega la

---

[43] *De immort. an.,* 4, p. 42c.

[44] *De an.,* I, 1, 403a8; trad. cit.

[45] *De an.,* III, 7, 431a16; trad. cit.

[46] Sirviéndonos del modo de formular moderno, lo que señala Pomponazzi es sencillamente que, establecida la disyunción «p v q»

posibilidad de la inmortalidad por lo que se refiere al alma humana, la cual, como las demás almas de los animales, acaba juntamente con el cuerpo del cual es perfección.

2. *La crítica a Platón*

La posición de Platón y el platonismo no ocupa desde luego un lugar central en el *De immortalitate*, y puede resultar ciertamente sorprendente que en una obra que trata precisamente el tema de la inmortalidad pueda pasarse casi de largo la rica tradición platónica y aún más los autores platónicos que con tanto brillo habían jalonado la transición entre los siglos XV y XVI. Además, como el mismo Pomponazzi reconoce, su crítica al platonismo es claramente deudora de la de Tomás, y se basa en la afirmación de que la tesis de que el alma y el cuerpo mantienen entre sí una relación semejante a la del piloto con su nave rompe la unidad individual; en este sentido, se declara la superioridad del esquema hilemórfico aristotélico: «Este modo en sus dos articulaciones es impugnado por Tomás en la primera

---

como condición que implica la no separabilidad del alma, ésta puede afirmarse entonces sólo si negamos la proposición condicionante, y esta negación «$\neg(p \vee q)$» por las leyes de De Morgan, las cuales eran conocidas desde la Antigüedad, se convierte en la negación conjuntiva de cada una de sus partes «$\neg p \wedge \neg q$», de tal manera que, para que el alma intelectiva sea separable será necesario que ni sea imaginación ni dependa de la imaginación; ahora bien, comoquiera que Aristóteles señala que el inteligir humano no se da sin las imágenes, uno de los dos requisitos se incumple y por ello hay que concluir la no separabilidad del alma intelectiva.

parte de la *Suma* y en otros muchos lugares, y, en mi opinión, de manera abundante y evidente. Pues si el hombre no estuviera compuesto de materia y forma, sino de motor y movido, no tendría una unidad diferente de la de los bueyes y la carreta. Y siguen otros muchos inconvenientes que él aduce.»[47] Y sobre esta cuestión abunda Pomponazzi tomando ya argumentos de su propia cosecha[48].

De esta manera, es evidente que para Pomponazzi la unidad averroísta, así como la concepción platónica del alma, se deslegitiman desde los mismos presupuestos aristotélicos; contra Averroes están aquellos textos de Aristóteles que niegan tácitamente la existencia de una actividad anímica completamente independiente del cuerpo y sobre la que se pueda sustentar la separabili-

---

[47] *De immort. an.*, 6, p. 42d.

[48] Por ejemplo: «Yo [...], que escribo estas palabras, estoy apurado por muchos padeceres del cuerpo, lo cual es función del alma sensitiva; igualmente, yo, que soy martirizado, discurro a través de los remedios medicinales para eliminar estos padecimientos, cosa que no puede ocurrir si no es por el intelecto. Si, por consiguiente, fuera diferente la esencia con la que siento de la esencia con la que intelijo, ¿cómo puede ocurrir entonces que sea yo el mismo cuando siento y cuando intelijo? De esta manera, en efecto, podríamos decir que estando así unidos conjuntamente dos hombres tienen conocimientos comunes, lo cual es ridículo. Ahora bien, no es difícil de ver lo lejana que está semejante opinión de Aristóteles, pues en el libro segundo *Acerca del alma* sitúa lo vegetativo en lo sensitivo como el triángulo en el cuadrado; sin embargo, es manifiesto que el triángulo no está en el cuadrado como una realidad verdaderamente diferenciada de él, sino que lo que es triángulo en potencia, es en acto cuadrado. Por lo cual, como según Aristóteles está del mismo modo en los mortales lo sensitivo en relación con lo intelectivo, lo sensitivo no será una realidad distinta de lo intelectivo» (Ibíd.)

dad del alma, aunque sólo sea del alma intelectiva; y contra Platón se dice que para explicar la integral unidad del individuo, esa unidad que es fácilmente experimentable en uno mismo, es más válida la concepción aristotélica que sitúa potencialmente en cada alma aquella otra que le es inferior en perfección. Ambas refutaciones sirven, en todo caso, para dejar sobre el tapete dos conclusiones muy importantes antes de que se afronte la discusión de la doctrina tomista sobre la naturaleza del alma: la primera es la antes mencionada de la inexistencia de una actividad propia del alma que ésta realice sin concurso alguno del cuerpo, ni como sujeto, ni como objeto de la misma; la segunda es que el alma intelectiva está ya en potencia en el alma sensitiva, y por consiguiente no tiene una procedencia externa al proceso de generación natural. Es claro que estas dos ideas allanan el terreno de la refutación de Tomás, quien a juicio de Pomponazzi, y pese a haber él también rechazado la doctrina averroísta así como la platónica, cae en la contradicción de, por un lado, afirmar la existencia de actividades propias y autónomas del alma intelectiva así como su enajenación del proceso de constitución natural y, por el otro, pretender llevarse por los terrenos de la exégesis rigurosa y la autenticidad aristotélica.

3. *La crítica a Tomás de Aquino*

Es, pues, una vez más dentro del terreno de la legitimidad aristotélica en donde se establece por voluntad expresa de Pomponazzi el debate con Tomás de Aquino, no en el de la validez intrínseca ni en el de la

verdad absoluta. Ahora bien, no cabe duda de que esto suponía en realidad una desautorización por la vía de los hechos de la psicología tomística, cuya principal motivación era la de compatibilizar la doctrina revelada con la letra de Aristóteles. Y, sin ir más lejos, este esfuerzo se manifiesta en la demostración de la inmortalidad del alma humana: para Tomás el alma, como forma organizadora de la materia, es inmaterial e incorpórea; es, sin duda, un presupuesto de marcado carácter aristotélico. Pero, más allá de esta característica genérica de toda alma, hay diferencias entre las naturalezas de las almas en virtud de los diversos niveles jerárquicos de los seres vivos. El alma humana, en concreto, no ejerce sólo las operaciones fisiológicas de todo ser vivo, también ejerce operaciones cognitivas: por ejemplo, conoce la existencia y las propiedades de los cuerpos. Ahora bien, para conocer *algo* es necesario no ser ese *algo*, o, dicho de una manera más técnica, para conocer un género de entes es necesario no pertenecer a una de las especies de entes contenidas en dicho género. Por esta razón, si el alma fuera ella misma un cuerpo, no podría conocer ningún cuerpo. Así pues, el conocimiento humano es la operación de una forma que, en tanto que válida para inteligir los cuerpos, es esencialmente incorpórea. Además, dado que ejerce operaciones que no pueden ejercer los cuerpos, el alma humana es una forma cuya operación no está causada por el cuerpo. Si esto es así, implica que opera por sí misma, y, para operar por sí misma ha de subsistir por sí misma, pues el ser es la causa del operar y toda cosa actúa según lo que ella es. Naturalmente, lo que subsiste por sí es una substancia:

> Pero si existiese alguna forma que sea considerada como serhabiente, entonces es necesario que dicha forma sea incorruptible. Pues el ser se separa de lo serhabiente sólo por el hecho de que se separa la forma de él. Luego si lo serhabiente es la forma misma, es imposible que el ser se separe de él. Pero es evidente que el principio por el que el hombre entiende es la forma que tiene el ser en sí misma, y no sólo es aquello por lo que algo es. Pues entender, como demuestra el Filósofo en el libro III *Sobre el alma* [429b4], no es un acto alcanzado por un órgano corporal. No podría encontrarse un órgano corporal que fuese receptivo de todas las naturalezas sensibles, principalmente porque el recipiente debe estar despojado de la naturaleza que se recibe, al igual que la pupila carece del color. Todo órgano corporal tiene alguna naturaleza sensible. Pero el intelecto por el que entendemos es cognoscitivo de todas las naturalezas sensibles; luego es imposible que su operación, que es entender, sea ejecutada por algún órgano corporal. De aquí se ve claramente que el intelecto tiene una operación por sí, en que no se comunica con el cuerpo. Pero cada cosa opera según lo que es: pues las cosas que tienen el ser por sí, operan por sí. Pero las que no tienen el ser por sí, no ejecutan su operación por sí; pues el calor no calienta por sí, sino lo caliente. Por consiguiente, está claro de este modo que el principio intelectivo por el que el hombre entiende tiene un ser que se eleva por encima del cuerpo y no depende del cuerpo[49].

En consecuencia, el alma humana es una substancia inmaterial. La naturaleza propia de esta demostración implica que la conclusión es válida sólo para el alma humana, no para las almas de los animales; los animales ciertamente sienten, pero carecen de intelecto, y la sensación requiere de la participación necesaria del cuerpo, de modo que, no operando separadamente, el

---

[49] TOMÁS, *Quaest. disp. de an.*, art. 14 co.; trad. Ezequiel Téllez.

alma sensitiva del animal no subsiste separada del cuerpo; luego no es una substancia[50].

Por otro lado, si el alma humana es una substancia incorpórea, tiene que ser igualmente inmortal al ser incorruptible. El razonamiento, en este caso, es el siguiente: lo que es corruptible sólo puede corromperse por sí mismo o —dice Tomás— por accidente. Además, las cosas pierden su existencia de la misma manera que la adquieren, por sí mismas si son substancias, o por accidente si son accidentes. En consecuencia, siendo el alma humana una substancia, ha de perder la existencia por sí misma, y no por accidente, lo cual ocurriría si dejara de existir por influencia de la corrupción del cuerpo. Eso significa, pues, que para afirmar la muerte del alma hay que buscar en ella misma la causa de su propia pérdida. Sin embargo, esto es imposible: toda substancia que es una forma es indestructible por definición. Así razona Tomás influenciado por Platón y Agustín[51]: lo que pertenece a una entidad en virtud de su definición, no se le podría sustraer de ninguna manera. De la misma manera que la materia es potencia por definición, la forma es acto por definición. De la misma manera que la materia es una posibilidad de existencia por definición, la forma es el acto de existir. Esto se observa ya en los propios cuerpos, los cuales adquieren su existencia cuando reciben la forma, y la pierden cuando se ven abandonados por ella. Ahora bien, si es concebible que un cuerpo se separe de su forma y de la existencia que ella le confiere, es de todo punto inconcebible que una forma subsistente pueda

[50] Cfr. *S. Theol.*, I, q. 74, art. 4, *Resp.*; *S. contra Gent.*, II, 82.
[51] Cfr. E. GILSON, *Le Thomisme*, París, 1997[6], p. 243.

verse separada de la existencia que ella misma otorga. Por lo tanto, en tanto que una forma racional permanece ella misma, existe. Eso es lo que significa que es inmortal[52].

Para Pomponazzi, buen conocedor de la vasta obra de Tomás, su teoría del alma puede resumirse en cinco puntos principales a partir de los cuales organiza la crítica a dicha teoría. Si ponemos en paralelo la formulación de esos cinco puntos con la visión que de ellos tiene Pomponazzi, podemos decir que sólo el primero, en el que se sostiene que en el hombre lo sensitivo y lo intelectivo comparten una misma naturaleza[53], es aceptado por su indudable significación aristotélica.

El segundo es que, desde el punto de vista del Aquinate, el alma humana es esencialmente *(vere et simpliciter)* inmortal, pero en un cierto aspecto *(secundum quid)* mortal. He aquí la razón: es esencialmente inmortal porque el intelecto es receptivo de todas las formas materiales y para ello ha de estar exento de la materialidad por aquello de que el continente debe estar desprovisto de la naturaleza de lo contenido; además, es capaz de aprehender lo universal y eterno, y por ello la voluntad humana apetece espontáneamente lo eterno, pues el modo de apetecer es consecuente con el modo de conocer; de esta manera, y como se comprueba por la experiencia cotidiana, todos los hombres apetecen la inmortalidad y este apetito puede muy bien

---

[52] Cfr. *S. Theol.*, I, q. 75, art. 6, *Resp.*

[53] Tomás, como hemos visto, rechaza el platonismo precisamente por desvincular el intelecto de la estructura anímica, y romper de esta manera la unidad substancial del individuo: cfr. *S. Theol.*, I, q. 75, art. 4, co.; q. 76, art. 1-3, co; *Quaest. disp. de an.*, art. 11, co.; *In De an.*, II, lect. 1.

considerarse un verdadero deseo natural que no puede frustrarse. Por otro lado, el alma humana puede considerarse en un cierto aspecto mortal, por cuanto desempeña funciones de las almas sensitiva y vegetativa, las cuales no pueden realizarse sin un sustento material, y por ello tienen una naturaleza perecedera.

Para Pomponazzi este segundo punto encierra en buena medida el error de Tomás en su mala interpretación de Aristóteles, de ahí que se entregue a una densa refutación en la que se incluyen abundantes razones y se retoman algunas que se han expresado ya contra Averroes. Dice Pomponazzi, por ejemplo, que habida cuenta de las pocas actividades anímicas humanas que pueden indicar la independencia y separabilidad del alma —en definitiva, querer e inteligir—, no cabe duda de que la balanza cae del lado de la mortalidad por las muchas actividades anímicas que demuestran un vínculo corporal inexcusable[54]. Este hecho queda corroborado, además, por un dato que se puede extraer de la experiencia común y corriente: es abrumadoramente mayor el número de hombres que imitan a los animales en sus hábitos de comportamiento que los que ponen su vida al servicio de la razón y el conocimiento, siendo éste siempre débil e incompleto[55]. Además, tampoco puede demostrarse que la actividad intelectiva pueda ejercerse sin auxilio del cuerpo; de nuevo reaparece aquí la razón que, como hemos dicho, Pomponazzi esgrimió contra Averroes: los textos de Aristóteles demuestran a las claras que la actividad intelectiva humana no puede realizarse sin el concurso de las imágenes

[54] Cfr. *De immort. an.*, 8, p. 43b-c.
[55] Ibíd.

sensibles, lo que implica un anclaje orgánico que imposibilita su separación.

El tercer punto de la tesis tomista queda recogido por Pomponazzi en la afirmación de que el alma es la verdadera forma del hombre, y no puede considerarse sólo como su motor. Ante esto sólo hace una puntualización:

> [...] con este pronunciamiento yo estoy de acuerdo si se añade «material»; pero, por el contrario, si se añade «inmaterial», como Tomás hace, no parece que sea evidente, pues es necesario que tal esencia sea un ser individual y subsistente por sí[56].

De esta manera no sólo se rompe la definición de alma de Aristóteles, sino que el Aquinate queda obligado a explicar qué clase de integración puede haber entre dos substancias diferentes dentro de un mismo individuo, y cae él en el mismo error que había imputado correctamente a Platón cuando éste afirmaba que el alma es para el cuerpo sólo su motor.

El cuarto postulado tomista sentencia la diversidad numérica de las almas (naturalmente *versus averroystas*); pero, desde el punto de vista de Pomponazzi, este postulado no puede defenderse junto con el de la inmaterialidad del alma, por cuanto que Aristóteles ya señaló que la diversidad numérica dentro de una especie sólo puede deberse a la materia subyacente, por lo que si se elimina ésta y se sigue afirmando a pesar de todo la inmortalidad del alma, no puede evitarse caer en los brazos de los averroístas. Y si a pesar de eso se afirma

[56] Ibíd. p. 44a.

esa diversidad numérica amparándose en nuevos vericuetos retóricos[57], habrá que sostener la existencia de un número infinito de almas en acto habida cuenta de la eternidad del mundo y de la continua actividad creadora de Dios; es, en todo caso, un absurdo que sitúa a Tomás fuera de los lindes teóricos del aristotelismo.

Y, finalmente, el quinto postulado, es decir, que el alma intelectiva empieza a existir con el cuerpo pero es ajena al proceso de generación natural y debe su origen a un acto creativo de Dios, es rebatido —cómo no— en base a su falta de fundamento aristotélico: Aristóteles jamás rebatió el argumento de que el mundo empieza por creación, sí lo hizo por lo que respecta al argumento de que empieza por generación, lo que significa que él no contempló nunca la posibilidad de la creación[58]. Además, es igualmente ajeno al pensamiento del Estagirita el decir que Dios interviene directamente en el ámbito sublunar al crear, en este caso, nuestra alma, cuando en su propio orden jerárquico Dios no interviene en los seres inferiores sino a través de causas intermedias. Y otro tanto puede señalarse con respecto al nulo fundamento aristotélico que tiene la idea de que algo pueda haber comenzado en un punto y vaya a ser imperecedero *a parte post.*

---

[57] Ibíd.

[58] *De immort. an.*, 8, p. 44b.

4. *La doctrina de Pomponazzi: hacia una nueva antropología aristotélica*

Pomponazzi formula en positivo su propia idea de la naturaleza y destino del alma a partir de la crítica que ha ejercido previamente sobre la doctrina de Tomás. Frente a él piensa, en primer lugar, que el alma humana es por sí misma mortal y sólo en cierto aspecto inmortal, o si se quiere, esencialmente mortal y sólo accidentalmente inmortal; frente a él considera que para que el alma sea forma del hombre en un sentido pleno debe carecer de una entidad propia e independiente, y esto es lo que se demuestra por el hecho de que en todas sus actividades —incluidas las del intelecto— tiene dependencia de lo corpóreo y material, y de que su pluralidad numérica sólo puede entenderse desde su vinculación al cuerpo, y nunca fuera de él; frente a él, en fin, sostiene que el origen del alma sólo puede estar en la generación natural junto con el compuesto del que forma parte indisociable. Sólo de esta manera se salva el texto de Aristóteles, y aún más la posición intermediaria que se le atribuye al hombre entre los seres superiores y los meramente terrenales. Releyendo el topos platónico del hombre como microcosmos, Pomponazzi considera el alma humana como la más perfecta de las formas materiales, ya que posee actividades que le acercan a las que realizan las Inteligencias, únicas entidades de las que Aristóteles reconoce su naturaleza de forma pura por sí subsistente. Este acercamiento es, no obstante, siempre limitado:

> Pero como es ella la más noble de las formas materiales, y está en el límite de las inmateriales, huele algo de inma-

> terialidad, pero no por su naturaleza; por ello posee el intelecto y la voluntad, cosas en las cuales conviene con los dioses, pero de manera harto imperfecta y equívoca, dado que los dioses mismos se abstraen completamente de la materia, mas ella siempre está en compañía de la materia, ya que conoce con la imagen, con la sucesión, con el tiempo, con el discurso, con oscuridad. Y es por eso que en nosotros el intelecto y la voluntad no sean de forma clara cosas inmateriales, sino en un cierto aspecto y de manera disminuida[59].

Y sólo de esta manera puede salvarse el hiato entre aquellos seres que operan con plena independencia de la materia y aquellos otros que están en todo su ser inmersos en ella; desde luego no por una depauperación de los primeros, sino por una sublimación de los segundos a través de la actividad intelectiva que son capaces de ejercer sólo los hombres. Ahora bien, esta actividad, que es capaz efectivamente de adentrarse en las naturalezas abstractas y universales, está sometida a un procedimiento de actuación progresivo que parte ineludiblemente de las imágenes que nos aportan los sentidos, de ahí que insista Pomponazzi en que el intelecto requiere del órgano corporal, en este caso del sentido como objeto inicial de su actividad, la cual no puede desempeñarse sin él, si bien no se dice propiamente que el intelecto se identifique con el sentido o que se dé en un órgano en concreto tal como la visión se da en el ojo:

> De donde decimos que el intelecto no necesita del cuerpo como sujeto en su intelección, no porque la intelección de ninguna manera esté en el cuerpo, dado que no puede ser que, si el intelecto está en el cuerpo, su operación inmanente de alguna manera no esté en él —donde, en efecto, está el sujeto, allí es necesario que esté el accidente del sujeto—,

[59] *De immort. an.*, 9, p. 45b.

> sino que se dice que la intelección no está en el órgano ni en el cuerpo sólo en el sentido de que no está en él de manera cuantitativa y corporal. Por lo cual puede el intelecto reflexionar sobre sí mismo, discurrir y comprender universalmente, lo cual las facultades orgánicas y extensas en modo alguno pueden realizar; y esto proviene por completo de la esencia del intelecto, ya que en tanto que intelecto no depende de la materia ni de la cantidad. Y si el intelecto humano depende de estas cosas, es en tanto que está unido al sentido; por lo que, en tanto que intelecto <humano>, depende de la materia y de la cantidad, por lo cual su operación no es más abstracta que su esencia. A no ser que el intelecto tenga por característica el poder darse por sí mismo sin materia, la intelección misma no podría ejercerse si no es de un modo cuantitativo y corporal; pero, aunque el intelecto humano, tal y como se ha considerado, inteligiendo no se sirva de la cantidad, sin embargo, dado que está unido al sentido, no puede liberarse completamente de la materia y de la cantidad, ya que nunca conoce sin imagen[60].

El texto no deja de tener una cierta confusión por cuanto que Pomponazzi no explica qué puede significar estar *en* el cuerpo pero sin localización determinada, que es como podemos interpretar ese *no estar en él cuantitativamente.* Probablemente, Pomponazzi quería de esta manera mantenerse alejado de la reducción que ya Galeno había realizado del intelecto a un principio orgánico[61]. Pero lo que parece más claro es que está ju-

---

[60] Ibíd.

[61] Los pronunciamientos de Galeno acerca de la naturaleza anímica en general son más bien dubitativos, aunque es cierto que en muchas ocasiones expresa una severa sospecha sobre la idea de su inmaterial e independencia, por cuanto que a través de su experiencia como médico pudo conocer cómo le afectan en todas sus operaciones, aun en las más superiores, las afecciones corporales: «Esto arranca una gran sospecha acerca de la esencia del alma entera, esto es, que no es incorpórea. ¿De qué modo puede desde su asociación

gando un difícil juego de equilibrios en su intención de recluir a Aristóteles en un esquema cerrado: el alma es esencialmente material, y sólo de una manera accidental y accesoria inmaterial. Naturalmente, esto sólo podía llevarse a cabo minimizando la importancia de aquellos textos en los que el Estagirita sostiene claramente la naturaleza no mezclada del intelecto (siguiendo a Anaxágoras) en el sentido de que no se encuentra inmiscuido en los elementos materiales, o dice expresamente (*De anima* III, 4-5) que es inmaterial e inmortal, o bien que su procedencia es externa a la generación natural. Pomponazzi era, sin lugar a dudas, muy consciente de estos textos y de la dificultad que suponían, así como de las aparentes vacilaciones de Aristóteles:

> [...] muchas de las cosas que por Aristóteles son dichas del intelecto parecen ser contradictorias entre sí, aunque en modo alguno así ocurra. Se dice, en efecto, unas veces que <el intelecto> es material, está mezclado o es no separable, otras veces, en cambio, que es inmaterial y separable. En la definición de alma se dice que es acto del cuerpo orgánico; otras veces, sin embargo, se dice que no es acto de ningún cuerpo. Y es verdad que estas opiniones parecen pugnar entre sí; de ahí que varios hayan tomado caminos diversos, y algunos estimen que Aristóteles no se entendió a sí mismo.

---

con el cuerpo ser llevada a lo contrario a su naturaleza, si no es ninguna cualidad, ni forma, ni afección, ni potencia del cuerpo?» (GALENO, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, Kühn IV, p. 788); sobre esta cuestión puede verse la Introducción que L. García Ballester hace a la traducción del *De locis affectis*: GALENO, *Sobre la localización de las enfermedades*, trad. S. Andrés, introd. L. García Ballester, Madrid, 1997, pp. 66-69.

No obstante, estimó que cuando Aristóteles se expresaba de esa manera lo hacía refiriéndose a un intelecto *per se* distinto de aquel que se encuentra en el hombre. El intelecto *qua* humano depende de las imágenes, y eso lo vincula al cuerpo e imposibilita su separación; pero el intelecto *qua* intelecto pertenece a las Inteligencias celestes y con ellas copa la más alta jerarquía del universo. Ahora bien, Pomponazzi no quiere profundizar en la discusión del tipo de relación que mantiene el intelecto *per se* con nuestro intelecto accidental, simplemente se limita a señalar que el intelecto humano es movido a la recepción de todas las imágenes por parte de una inteligencia agente que no es parte suya, y que con respecto a su propio acto intelectivo tiene la misma causalidad del motor universal con respecto a la recepción de las formas en la materia prima[62]. Martin Pine ya ha señalado que aquí radica un punto débil del pensamiento de Pomponazzi, pues no puede negarse un tono averroísta en la asunción de que el conocimiento es algo impuesto más que el producto de la

[62] «En todo caso, lo que conduce de la potencia al acto a la materia prima según el ser de las formas no es algo de la materia prima ni algo a ella unido según el ser, sino el motor universal, que puede ser llamado naturaleza agente. De esta manera el intelecto humano, pues tiene en el género de los inteligibles esa proporción que tiene la materia prima en el género de los sensibles, como también Temistio y Averroes señalan, se moverá para recibir todas las imágenes a partir de algo que no es parte suya ni está unido a él; y a esto se le dice el intelecto agente, igual que lo que mueve universalmente la materia es calificado de moviente natural. Y no es verdad lo que añade Temistio, es decir, que nosotros somos intelecto agente o que es parte nuestra como forma verdadera, pero solamente como motor; esa unión es efectivamente una pura invención.» (*De immort. an.*, 10, p. 47a.)

creatividad humana y, desde luego, en la tradición peripatética pertenece al intelecto agente la función de abstraer de los sensibles las verdades universales; si, como Pomponazzi pretende, el hombre carece de esa potencia, entonces carece de la capacidad de abstracción y de cuanto va aparejado a ella: el pensamiento racional discursivo[63]. Puede ser, en efecto, que Pomponazzi tuviera que sacrificar en el altar de la coherencia algo tan importante como es la capacidad creativa de la mente humana, pero era el peaje que debía satisfacer la idea de que el intelecto agente es ajeno a la constitución propia del hombre, algo en todo caso necesario para su tesis de la integral materialidad y mortalidad del ser humano. Sin embargo, no deja de sorprender que Pomponazzi no se apercibiera de las fallas de su propia tesis: la inmaterialidad relativa que otorgó al intelecto humano carece de una significación clara, y la materialidad substancial deja tras de sí la incógnita de cómo, a pesar de todo, puede el hombre alcanzar un conocimiento universal[64]. Mitigó seguramente —quién sabe si sublimó— estas inconsistencias tras de aquella escala en la que al hombre le corresponde la dignidad de atesorar el alma que, no dejando de ser forma material, es capaz de otorgar al sujeto que la acoge la más alta actividad del universo: el pensamiento abstracto. Éste, sin embargo, en la versión apocada que le corresponde al hombre, puede sólo de un modo muy pálido acercarse a la plenitud de las Inteligencias. Pomponazzi niega tajantemente toda vinculación ontológica entre los hombres y lo divino; es más, critica abiertamente a Averroes por si-

[63] Cfr. M. PINE, *op. cit.*, p. 77.
[64] Cfr. A. POPPI, *Saggi...*, p. 67.

tuar la felicidad humana en la unión del intelecto agente con el posible, y lo hace en base a la experiencia cotidiana: ¿cuántos hombres se dedican al estudio y cuántos más se guían como si en ellos no hubiera entendimiento alguno? Por otro lado, el modo que tenemos los hombres de alcanzar un conocimiento digno de las verdades universales a través de un lento y azaroso proceso discursivo demuestra palmariamente, a juicio de Pomponazzi, que nuestra naturaleza es otra muy distinta de la de las Inteligencias separadas, las cuales pueden alcanzar tal conocimiento de manera inmediata e intuitiva. Y, sin embargo, así ha de ser: desde un punto de vista aristotélico piensa Pomponazzi que la única mediación posible entre la sensibilidad y el intelecto puro y separado es aquella que realiza el intelecto humano, pero esta mediación no supone la consideración inmortal del alma humana; su actividad más elevada no consigue, pese a todo, desprenderse del sustrato material en el que nace; no se identifica con la sensibilidad, pues opera con conceptos universales, pero tampoco se identifica con la Inteligencia pura, pues esa operación es discursiva, mediata y dependiente de las imágenes:

> En todo conocimiento abstracto, sea del nivel de abstracción que sea, nos formamos alguna representación corporal, de ahí que el intelecto humano, en primer lugar y de manera directa, no se intelija a sí mismo, sino que compone y discurre, por lo que su inteligir se da con la sucesión y con el tiempo. En las Inteligencias ocurre todo lo contrario, ellas están al completo liberadas de la materia. Así pues, el propio intelecto siendo así intermedio entre los seres inmateriales y los materiales, ni está completamente aquí y ahora, ni se libera completamente de estar aquí y ahora. Razón por la cual su operación ni es completamente universal, ni

> completamente particular, ni está completamente sometida al tiempo, ni es completamente ajena a él[65].

Por otro lado, no desarrolla Pomponazzi, pese a este alarde descriptivo de la facultad intelectiva humana, un análisis de la génesis del pensamiento abstracto. Alejandro de Afrodisias sí lo había hecho, y no tenía reparos en explicar el proceso intelectivo como un cierto perfeccionamiento de la capacidad sensible, del sentido interno y la memoria:

> Pues el hombre es engendrado dotado de sentidos, y cuando está en actividad con éstos, recibe imágenes. Por lo tanto, cada vez que ve, oye y percibe con los otros sentidos y recibe de éstos una impronta, en primer lugar con la conservación de estas improntas se habitúa a recordar y después, sobre la base de la memoria y de la continua actividad de los sentidos en torno a los objetos sensibles, se produce en él una especie de paso gracias a la experiencia del *esto aquí individual* a aquello que es *de tal género y en universal*. Pues, en efecto, el sentido percibe esto blanco aquí y esto otro, de dichas percepciones el hombre toma que blanco es el color de tal género. Y lo mismo pasa en cada uno de los otros objetos sensibles. Ahora bien, esta comprensión o el tomar el universal mediante la semejanza de los objetos sensibles individuales es pensar: pues el reunir conjuntamente los casos similares es ya obra del intelecto[66].

El influjo de Aristóteles aquí es perceptible a partir del comienzo mismo de su *Metafísica* (981a5-15) y del final de los *Analíticos segundos* (II, 19), en donde dice que la ciencia y el arte resultan de la experiencia. Y en base a él Alejandro es capaz de elaborar una teoría gno-

---

[65] *De immort. an.*, 9, p. 45c.

[66] ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *De an.*, 83, 3-13.

seológica que explica el conocimiento humano desde su origen en el alma humana sin recurrir a ninguna instancia superior ni extraña al propio bagaje individual. Pero Alejandro también tuvo que lidiar con el capítulo quinto del libro tercero del *De anima* aristotélico: su interpretación se basó en la afirmación de un triple estado intelectivo según el cual habita en el hombre una potencia para recibir las formas inteligibles derivadas de las sensibles de una manera parecida a como el ojo tiene en sí la potencia de recibir los colores[67]; este intelecto material es intelecto en hábito cuando en torno a los sensibles se despliega la actividad de separar las formas sensibles de todo substrato material (léase de su individualidad) y de aprehender entonces de ellas un concepto universal: «El hábito de tal naturaleza empieza a formarse en el intelecto por un paso de la continua actividad en torno a los objetos sensibles, adquiriendo de ellos casi como una mirada capaz de ver el universal. Aquello que en los inicios se llama *un pensamiento* y *una noción*, cuando se multiplica, se enriquece y se diversifica, tanto que se puede cumplir esta operación también sin el sustento del sentido, es ya intelecto.»[68] Y, finalmente, se denomina intelecto en acto al estado de adquisición definitiva y consideración de la forma inte-

[67] Parecida sí, pero no idéntica, pues Alejandro coincide con Aristóteles (*De an.*, III 4, 429a30) en afirmar que la impasibilidad del intelecto no es como la de los sentidos, de ahí que afirme igualmente que el intelecto material, esto es, la pura potencia de recibir los inteligibles, no sea realmente nada en acto: «Por lo que el intelecto material es sólo una especie de aptitud para acoger las formas y se asemeja a una tabla no escrita, o mejor al *no estar escrita* de la tabla.» (ALEJANDRO, *De an.*, 84, 24-28).

[68] ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *De an.*, 85, 21-24.

ligible extraída por parte del intelecto en hábito. Ahora bien, dado que el intelecto no posee propiamente ninguna naturaleza, cuando contempla el inteligible se contempla en realidad a sí mismo, de ahí que se produzca finalmente una identificación entre lo inteligido y el principio inteligente: «[...] el intelecto que está en acto, por lo tanto, se piensa a sí mismo; pues deviene él mismo aquello que piensa.»[69] Pero aun en los inteligibles hay una diferencia entre aquellos cuya consecución deriva de un proceso de abstracción y aquellos otros, dice Alejandro, que son inteligibles por sí mismos, completamente independientes de la materia y cuya existencia no depende del ser pensados por el intelecto. Los inteligibles *sensu stricto* pueden ser identificados dentro de la metafísica aristotélica con los motores inmóviles de las esferas celestes[70] y guardan entre sí un orden ontológico que remite a una última instancia que representa la máxima perfección del universo. Pues bien, esta entidad es identificada por Alejandro con el intelecto agente o intelecto venido de fuera; y, pese a su trascendencia y perfección, puede ser pensado por el intelecto humano, el cual, durante el tiempo en el que es capaz de alcanzar un estado de suma actualidad, deviene de la naturaleza de lo pensado, y resulta por ese tiempo coronado con las características de plenitud y eternidad de su objeto[71]. Como señalan P. Acatino y P. Donini en la Introducción a su traducción italiana del *De anima* de Alejan-

[69] Ibíd. 86, 28.

[70] Sobre este particular cfr. PH. MERLAN, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*, La Haya, 1963, pp. 14-17; 38-47.

[71] Cfr. ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *De an.*, 90, 12 ss.

dro, gracias a esa identificación éste resolvía de alguna manera la ambigüedad objetivamente presente en *De an.*, III, 5: el uso que aquí se hace de la concepción del intelecto «que viene de fuera» es tal que le posibilita resolver en primera instancia más de una dificultad: concederle al hombre el acceso al conocimiento de lo divino, encontrarle una sistematización y una explicación a la problemática alusión a aquel *noûs thúrathen* que se lee en el texto citado del *De gen. animal,* II, 3. Sin desmentir la otra teoría del desarrollo del intelecto humano por la fuerza y empeño, Alejandro quiere darle un mínimo de satisfacción a los textos aristotélicos que parecen de alguna manera prometerle la inmortalidad al intelecto que es facultad del hombre.

Pero la posición de Pomponazzi es respecto a esto menos sutil que la de Alejandro: niega en primer lugar el fenómeno de la autointelección directa, la cual es atribuida por él sólo a las Inteligencias[72], y rechaza la posibilidad de vinculación del intelecto agente con el alma humana; y así obvia de una manera al menos curiosa el comienzo del cap. 5 de *De anima* III donde Aristóteles afirma que *en el alma* se da con respecto al entendimiento un principio pasivo y otro activo[73]. In-

[72] *De immort. an.*, 9, p. 45c.

[73] «Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes —a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género— pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas —tal es la técnica respecto a la materia—, también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas». (ARISTÓTELES, *De an.*, III 5, 430a10-13;

cluso quienes habían sostenido la trascendencia del intelecto agente, como es el caso de Alejandro, según hemos visto, o del mismo Averroes, tuvieron que dar satisfacción de alguna manera a estas palabras afirmando la posibilidad de la vinculación transitoria del alma humana a ese principio trascendente. Sin entrar aquí en la discusión de la validez hermenéutica de estas interpretaciones, no puede negarse que las palabras de Aristóteles fueron una piedra de toque para ellas, y que cualquier doctrina que se construya en base a los textos de Aristóteles deben resolver la pregunta que se plantea en torno a ellas: ¿cómo compaginar la inmanencia y la trascendencia que parece otorgarle a ese principio de la actividad intelectiva que él denomina *noûs poietikós*? Sin embargo, Pomponazzi no tiene reparos en saltarse esta cuestión en aras de la coherencia, porque no creemos que deba pensarse que su afirmación de que el alma intelectiva humana puede considerarse inmaterial e inmortal *secundum quid*, en donde la expresión remite simplemente a la tesis de que el entendimiento humano no tiene una base orgánica, sea una respuesta definitiva a un problema que ha suscitado tantas divergencias a lo largo de la historia: ¿puede en verdad trazarse, como hace Pomponazzi, una raya tan clara en los propios textos de Aristóteles según la cual todas aquellas referencias que se hacen en éstos a la existencia de un intelecto imperecedero y ajeno al devenir natural se refieren a las Inteligencias celestes y de ningún modo al alma intelectiva humana? Sírvanos aquí hacernos eco de las palabras de

---

trad. cit.); para ver una pequeña historia de las interpretaciones que han tenido estas palabras, cfr. W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía VI. Introducción a Aristóteles*, Madrid, 1993, pp. 339 ss.

F. Nuyens, quien en su análisis de la evolución de la psicología de Aristóteles, después de un exhaustivo análisis de los textos, dice que la ambigüedad con la que se expresa Aristóteles debe referirse a su propia incertidumbre en torno a esta cuestión de la naturaleza del intelecto agente y su correspondencia con el alma humana[74].

Pomponazzi realizó, sin lugar a dudas, una lectura valiente de los textos aristotélicos; a pesar de haber tenido precedentes anteriores, hay que reconocer que llegó más lejos que nadie en su tesis de que desde el discurso aristotélico sólo puede sostenerse la naturaleza mortal para el alma humana en su integridad; he aquí un motivo entre otros para subrayar su relevancia histórica: debemos incluso abonarnos a las palabras de Ernest Renan al afirmar que Pomponazzi representa realmente el pensar vivo de una época, un espíritu valiente que supo adaptar las enseñanzas escolásticas a un nuevo tiempo[75]. Pero en su afán de ofrecer a sus alumnos y en general a los lectores de la época una alternativa firme al tomismo, y en su celo por acogerse a los principios básicos del aristotelismo, dejaba a la intemperie sus incoherencias, las de una filosofía que iba perdiendo poco a poco su puesto ante nuevas formas de pensamiento, ante nuevas formas de explicación del mundo y del hombre. Puede decirse, como hizo Pine, que Pomponazzi escenifica sin quererlo la contradicción íntima que se da en el aristotelismo con respecto a la naturaleza del intelecto y de la actividad intelectiva, una contradicción que se manifiesta perfectamente en el hecho de

---

[74] F. NUYENS, *op. cit.*, p. 317.

[75] E. RENAN, *Averroes y el averroísmo*, trad. H. Pacheco, Madrid, 1992, p. 238.

que, a pesar de haber afirmado rotundamente que la corrupción de las funciones orgánicas produce la desaparición del intelecto humano, Pomponazzi no se atrevió a afirmar abiertamente su naturaleza orgánica; prefirió escudarse en aquella inmaterialidad *secundum quid* de cuyas fallas ya hemos dicho algo[76]. Respecto a esto, sigue diciendo Pine que el conflicto que se manifiesta en Pomponazzi tiene un doble aspecto: por un lado, cuanto más analizó el conjunto de las funciones anímicas, más constató su unidad esencial y su estrecha continuidad; de esta manera era imposible atribuir características orgánicas y materiales a las más bajas sin hacerlo también a las más altas; pero, por otro lado, sabía que si se le otorgaba al intelecto un carácter ineludiblemente orgánico, extenso y divisible, el pensamiento debería estar igualmente limitado espacialmente; eso, no obstante, tenía unas consecuencias muy peligrosas, pues, habiendo negado tajantemente la existencia extramental de los universales (él mismo ha afirmado su génesis en un proceso de abstracción individual y ha negado la unidad intelectual averroísta), ¿cómo es posible explicar que una instancia orgánica puede originar un conocimiento universal y objetivo?, ¿cómo puede ser que aquello que es limitado en el tiempo y el espacio genere un conocimiento conceptualmente ilimitado en el tiempo y en el espacio?, ¿cómo, en fin, lo que está condenado a percibir este hombre o aquel árbol puede aspirar a alcanzar el saber de la esencia del ser hombre o del ser árbol? En esta encrucijada encontramos a un Pomponazzi que no termina de definirse entre un naturalismo materialista y una tradición peripatética que de un modo u otro ha termina-

[76] M. PINE, *op. cit.*, p. 345.

do insistiendo en la naturaleza esencialmente inmaterial de nuestra mente. Ahora bien, ¿cómo no trasladar el dilema al desarrollo mismo de la doctrina que encierra el *De anima* de Aristóteles? La prueba está en las divergencias de sus propios intérpretes: tantos y tan diversos, y todos ellos arrogándose el mérito de haber sido escrupulosos con la letra y coherentes con el pensamiento de su autor. Pomponazzi es uno de ellos, pero no uno cualquiera, pues su lectura tiene la virtud de representar uno de los intentos más estimables de solucionar las dificultades que ese texto contiene.

5. *El debate moral y la cuestión del descreimiento de Pomponazzi*

Pero, si en la interpretación de los textos aristotélicos no podemos negar la lucidez de la mente de Pomponazzi, pese a las lagunas que acabamos de señalar, debemos reconocer sin lugar a dudas su excepcionalidad cuando su tesis de la mortalidad del alma humana abandona el ámbito estricto de la psicología, deja el terreno de la exégesis textual y se encamina al de la filosofía moral. Los capítulos 13 y 14 contienen probablemente la parte más valiosa del *De immortalitate*, ya que suponen en realidad un esfuerzo magnífico por ofrecer una visión de la dignidad humana, de su profunda esencia moral, sin la tutela religiosa; ésa es, en efecto, la propuesta real de Pomponazzi cuando afirma que puede fundarse una moral en valores desvinculados de la esperanza de inmortalidad, circunscrita únicamente a los límites de esta existencia mundana. Se trata sencillamente de responder afirmativamente a la pregunta

de si merece vivirse una vida aun a pesar de haberse rechazado la posibilidad de su continuidad allende los límites de la corrupción corporal, y de aportar razones para ello en la idea de que en la esperanza de inmortalidad no determina ni mucho menos el valor de una vida humanamente vivida. He aquí sin lugar a dudas, permítasenos la expresión, el Pomponazzi copernicano, el que es capaz de articular sobre los cimientos de la filosofía aristotélica un discurso moderno, una filosofía nueva cuyos retoños, sin embargo, sufrirán el embate de los vientos de la Contrarreforma.

Es ciertamente muy difícil desvincular el debate acerca de la inmortalidad del alma del de la vigencia de la religión entendida no sólo como doctrina sustentada en la fe, sino también como fuente de normas reguladoras de la vida. La inmortalidad del alma está directamente vinculada a los castigos y los premios de ultratumba, y ese vínculo es tan íntimo que la desautorización por la vía de la razón de los argumentos a favor de la inmortalidad suponía *de facto* remover los cimientos sobre los que se asentaba la concepción cristiana de la vida humana. Esta concepción había sido, además, defendida muy firmemente desde el ámbito de la filosofía moral por autores insertos dentro de la corriente platónica, uno de cuyos exponentes más preciados fue, en efecto, Ficino. En la *Teología Platónica* había sostenido ampliamente que la miseria contrastable de la condición humana sólo podía explicarse desde el punto de vista de una existencia ultraterrena que posibilita el cumplimiento del fin último de la contemplación de Dios; la infelicidad terrena, trasunto de una búsqueda constante de una perfección siempre inalcanzable dentro de los estrechos límites de una vida, se convierte en

la certeza de nuestra propia inmortalidad. Con estas palabras se abre precisamente la obra:

> Puesto que el género humano, dada la inquietud de su alma, la debilidad de su cuerpo, su absoluta indigencia, lleva en la tierra una vida más dura que la de los animales, si la naturaleza les hubiese otorgado al hombre y a los animales un único e igual término de la vida, ningún animal sería más infeliz que el hombre. Pero como no puede ser que el hombre, que mediante el culto a Dios se encuentra más cerca que todos los seres mortales de Él, fuente de felicidad, sea el más infeliz de todos, y como sólo puede ser más feliz tras la muerte del cuerpo, parece que es necesario que, una vez que nuestras almas abandonen esta cárcel, les quede una cierta luz[77].

Pero una perspectiva como ésta no sólo se había sostenido desde el platonismo, terreno bien abonado para ella. También desde el aristotelismo se reivindicaba la inmortalidad del alma partiendo de los propios textos morales del maestro. En las últimas páginas de la *Ética a Nicómaco,* Aristóteles se expresaba en los siguientes términos:

> Si, pues, entre las acciones virtuosas sobresalen las políticas y guerreras por su gloria y grandeza, y, siendo penosas, aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas, mientras que la actividad de la mente, que es contemplativa, parece ser superior en seriedad, y no aspira a otro fin que a sí misma y a tener su propio placer (que aumenta la actividad), entonces la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga, humanamente posibles, y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso, parecen existir, evidentemente, en esta actividad. Ésta, entonces, será la perfecta felicidad

---

[77] M. FICINO, *Teología Platónica,* I, cap. 1, ed. R. Marcel, París, 1964, p. 38.

> del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida, porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto[78].

Desde el ámbito cristiano se sacó buen partido de este pronunciamiento: identificando la beatitud evangélica con la felicidad humana se llegaba a la conclusión de que si el fin último del hombre, un estado de contemplación intelectual de la divinidad, no puede realizarse más que de una manera sumamente débil en este mundo, es necesario que se cumpla en el otro, por lo que el argumento moral revierte en una prueba poderosa de la inmortalidad del alma; Tomás exponía así este argumento:

> En esta vida se puede tener alguna participación de la bienaventuranza, pero no se puede tener la bienaventuranza perfecta y verdadera. Y esto se puede comprender de dos modos. En primer lugar, por la misma razón común de bienaventuranza, pues la bienaventuranza excluye todo mal y colma todo deseo, por ser *el bien perfecto y suficiente*. Pero la vida presente está sometida a muchos males que no pueden evitarse: tanto la ignorancia por parte del entendimiento, como el deseo desordenado por parte del apetito, y múltiples penalidades por parte del cuerpo [...]. Igualmente tampoco el deseo de bien puede saciarse en esta vida, pues el hombre desea naturalmente la permanencia del bien que tiene. Pero los bienes de la vida presente son transitorios, puesto que la vida misma pasa y la deseamos naturalmente, queremos que permanezca sin interrupción, porque el hombre rehuye naturalmente la muerte. Por consiguiente, es imposible tener en esta vida la verdadera bienaventuranza. En segundo lugar, si se considera aquello en lo que consiste especialmente la bienaventuranza, es decir, la visión de la esencia divina, que no puede ocurrirle al hombre en esta vida [...] queda claro que nadie puede conseguirla verdadera y perfectamente en esta vida[79].

---

[78] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, X 7, 1177b15-26 (trad. J. Pallí).

[79] TOMÁS, *S. Theol.*, II, q. 5, a. 3 co.

Ahora bien, en las propias palabras de Aristóteles se vislumbra la duda de si este modo de vida contemplativo y la finalidad que comporta pueden considerarse específicamente humanos[80].

La posición de Pomponazzi se forja precisamente sobre la ambigüedad que nace, una vez más, en la propia doctrina aristotélica: la *Ética a Nicómaco* ha tratado hasta su décimo libro de la virtud práctica, ésa que se funda sobre el compuesto que constituye esencialmente el hombre; pero la virtud teorética, y la *eudaimonía* que a ella va aparejada, parece destinada sólo a la parte más divina que habita en nosotros, el alma racional. Ahora bien, dado por descontado que la vida conforme a la contemplación teórica reporta los mejores bienes para aquellos que la siguen, ¿puede en todo caso situarse en ella el fin último del hombre, esa felicidad a la que todos aspiran por un impulso natural? Responder afirmativamente supone en realidad reconocer que la especie humana tiene por fin natural algo que muy pocos miembros de la misma están capacitados para alcanzar en esta vida. La respuesta de Tomás es de naturaleza escatológica: todos estamos llamados a conseguir ese fin en la próxima vida, o a alejarnos de él por la maldad acumulada en nuestro periplo terrenal. Pero, habida cuenta de lo dicho hasta este momento en el *De immortalitate animae*, Pomponazzi no está dispuesto a darle a esta respuesta carta de naturaleza aristotélica. Para él es más razonable establecer que la tensión aparente entre una vida ético-práctica y una vida contemplativa no debe hacernos pensar en una contradicción interna de la propia ética aristotélica, sino más bien suponer que Aristóteles nos está hablando en

[80] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, X 7, 1177b26-1178a7.

realidad de dos modos de vida diferentes entre sí y que no pueden aplicarse en igualdad de condiciones a la libre elección de cada individuo. Perrone Compagni lo explica muy bien al señalar que, para Pomponazzi, Aristóteles está dibujando en realidad dos formas de vidas distintas y pertinentes a dos clases de seres diversos en virtud de su propia perfección ontológica: una vida destinada al hombre y otra a otro tipo de ser de esencia superior[81]. Y de la misma manera que la posición del ser humano en el límite superior de lo terrenal y caduco le hace albergar dentro de sí perfecciones que le permiten disfrutar de un cierto tipo de inmaterialidad relativa e insuficiente, así también su vida en la tierra y la felicidad que persigue puede considerarse en un cierto sentido y hasta cierto punto semejante a la vida y a la felicidad de las naturalezas superiores. Ahora bien, eso no puede significar, a juicio de Pomponazzi, que el fin natural de los hombres en su conjunto deba situarse en una actividad que excede las capacidades de la mayoría de los hombres, que no poseen en general espíritu teorético ni aspiran a él. De esta manera, la fijación del fin de una especie como la humana debe tener en cuenta la realidad humana, y esta realidad nos remite a una esencia marcada por la conjunción de un cuerpo y un alma que posee muy diversas actividades. La realidad humana es, en efecto, diversa; entre un hombre y otro podrían ocasionalmente describirse tal cantidad de diferencias, que nos llevarían a concluir que uno es semejante a las bestias y el otro a Dios; pero a pesar de esta diversidad, o más bien gracias a ella, puede establecerse un orden y un concierto en la especie humana que permite su supervivencia: igual —dice Pompona-

[81] Cfr. P. POMPONAZZI, *Trattato*, ed. V. Perrone, p. lxx.

zzi— que los órganos de un cuerpo ejercen funciones tan diferentes y, sin embargo, todos están dispuestos de tal manera que sirven a un solo cuerpo en armonía[82]. De esta manera, la garantía de nuestra propia supervivencia está puesta en la convivencia armoniosa con otros hombres, y esta convivencia constituye en realidad esa unidad que las diferencias particulares no pueden exceder:

> Como Platón dijo en el *Timeo* que Dios dio a cada uno lo que es mejor para él y para el universo, así también del mismo modo se ha de pensar de todo el género humano. Pues el universal género humano es como un cuerpo constituido de diversos miembros, los cuales también tienen diversas funciones, ordenadas en la común utilidad del género humano, y uno da a otro, y del mismo al que da recibe, y tienen operaciones recíprocas. Y no pueden ser todos de igual perfección, sino que a unos les han sido dados unos atributos más perfectos, y a otros otros más imperfectos. Y si esta desigualdad fuera eliminada, o bien perecería el género humano, o bien no existiríamos cómodamente. No obstante, hay otras cosas de las cuales todos o casi todos los hombres participan. De otro modo no serían partes de un solo género ni tenderían a un bien común, como se decía de los miembros de un solo hombre. Ni la desigualdad entre los hombres —si bien conmensurada— debe producir discordia: es más, igual que en la sinfonía la diversidad conmensurada de voces hace una armonía deliciosa, así la diversidad conmensurada entre hombres genera lo perfecto, bello, decoroso y agradable, y la no conmensurada lo contrario[83].

Un referente de esta concepción puede ser ciertamente Platón, e incluso pueden verse reminiscencias de la idea estoica de la solidaridad del género humano,

---

[82] Cfr. *De immort. an.*, 14, p. 48c.

[83] Ibíd.

como dice Kristeller[84]. Pero sin negar la permeabilidad de Pomponazzi a diversas corrientes filosóficas, y reconociendo la variedad de sus lecturas y conocimientos, no cabe duda de que esta concepción no sale fuera de los límites del aristotelismo; está en ella la definición aristotélica del hombre como *zōòn politikón* en cuya constitución está por naturaleza la dependencia de sus congéneres[85]. Pomponazzi sanciona esta dependencia por medio de la afirmación de que el hombre por naturaleza viene extraordinariamente dispuesto para la convivencia; esta disposición se actualiza por la presencia en él de tres intelectos que garantizan el desarrollo de nuestra actividad en los tres ámbitos en que se da: el ámbito cognoscitivo *(intellectus speculativus),* el ámbito práctico o moral *(intellectus operativus)* y finalmente el ámbito productivo *(intellectus factivus).* Al mismo tiempo, esta división de intelectos le sirve a Pomponazzi para remarcar una vez más la posición intermedia que le corresponde al hombre en la jerarquía universal, pues pone el intelecto especulativo, y con él la actividad teorética de que el hombre es capaz, en relación con lo divino, mientras que ese *intellectus factivus*, base de nuestra actividad manual y productiva, remite al nivel más bajo de nuestro ser y nos empareja con los animales: «Es —dice Pomponazzi— el más inferior y de carácter mecánico, común a todos los hombres; es más, las bestias también partici-

---

[84] P. O. KRISTELLER, *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi,* Padua, 1983, p. 10; la referencia está en V. Perrone (*op. cit.,* p. lxxii), quien señala también a Plotino como fuente posible de Pomponazzi aquí.

[85] Cfr. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.,* I 5, 1097b11; *Pol.,* I 2, 1252b28 ss.

pan de él [...], dado que muchas construyen casas y muchas otras cosas que ponen de manifiesto a nuestros ojos la presencia del intelecto ejecutor.»[86] Por ello, sólo el intelecto práctico puede considerarse el específicamente humano, por cuanto su perfecta consecución es algo que conviene a todo hombre, pues a todo hombre le conviene distinguir entre el bien y el mal, y de ello depende en primer orden la supervivencia de la especie:

> Por otro lado, en lo que se refiere al intelecto práctico, que es propiamente el del hombre, cualquier hombre debe poseerlo perfectamente. Para esto, en efecto, para que el género humano se conserve convenientemente, cualquier hombre debe ser virtuoso moralmente, y, en cuanto le es posible, carecer de vicio; a él se le imputa el vicio como suyo propio, en cualquier estado en que se encuentre, ya esté necesitado, sea pobre o rico, moderado u opulento[87].

De modo que, si bien en todo hombre están presentes según un más y un menos los intelectos especulativo y productivo, es claro que sólo es necesaria en todos la perfección en cuanto al intelecto práctico, es decir, en cuanto a su dimensión moral. Por lo tanto, en esta dimensión ha de situarse el fin natural del hombre, no en la dimensión teórica ni en la productiva, dimensiones que pueden constituir fines particulares por cuanto un hombre particular puede desear ser un buen artesano por encima de cualquier cosa o ser un filósofo y dedicarse a la vida teórica antes que a cualquier otra. Pero el concierto armonioso de nuestra convivencia no se al-

---

[86] *De immort. an.*, 14, p. 48d.
[87] Ibíd. p. 49a.

canza por la consecución de estos fines particulares, sino por la aspiración a ser considerado uno un buen hombre más que un buen artesano o un buen filósofo. He aquí lo específicamente humano. ¿Queda entonces postergada por parte de Pomponazzi aquella afirmación de Aristóteles según la cual la felicidad de la vía contemplativa es la mejor de todas? En absoluto, Pomponazzi no niega las potencialidades del alma humana, es más, como ya se ha dicho, reconoce que en todo hombre están presentes esas tres dimensiones intelectuales, y es por ello que algunos sean capaces de desarrollar la más alta de las tres, pero la experiencia común nos indica que estos hombres constituyen siempre una minoría, y no puede situarse el fin de una especie en aquel ámbito que sólo algunos de sus individuos puede habitar con suficiencia. La felicidad que entraña la vida del filósofo es ciertamente la más alta, eso no lo niega Pomponazzi, por lo que no hay contradicción entre sus propios postulados y los de Aristóteles, pero también decía éste que esa felicidad está por encima de nuestras posibilidades, y por ello considera Pomponazzi un error situar a la especie humana tras de aquel fin que la supera y no concuerda con su naturaleza esencial. Por ello, no hay contradicción alguna en sostener que el carácter mortal del alma no nos priva de alcanzar el fin que nos corresponde como hombres:

> [...] si el hombre es mortal, cualquier hombre puede tener el fin que en general le conviene al hombre; pero el que compete a la parte perfectísima no puede, ni conviene. Igual que cualquier miembro no puede tener la perfección del corazón y del ojo —es más, no existiría el animal—, así, si cualquier hombre fuera un teórico, no existiría la comunidad humana. Por ello también son necesarios diversos

climas y diversas regiones. Así pues, la felicidad que conviene a la totalidad del género humano, no reside en el hábito especulativo demostrativo, sino la que es propia de su parte primera y principal. Y por más que las demás partes no puedan llegar a tal felicidad, sin embargo no son privadas completamente de la felicidad, dado que pueden tener en una cierta medida el <intelecto> especulativo y el ejecutor, y perfectamente el práctico, y la posesión de éste puede otorgar la felicidad casi a cada uno[88].

Kristeller había puesto en esta doctrina así expuesta por Pomponazzi una cierta originalidad, por cuanto que como tal no se encuentra en Aristóteles, quien ciertamente distingue algunas veces entre el intelecto teorético y el práctico[89], y también distingue entre acción y producción[90]. Sin embargo, la tripartición conceptual teórico-práctico-productivo no se encuentra aplicada en Aristóteles específicamente al intelecto[91]. No obstante, no nos podemos olvidar de que ya Averroes había desarrollado un interesante pasaje de la *Ética a Nicómaco* en el que Aristóteles decía que corresponde al intelecto teórico, frente al práctico y al creador, la verdad y la falsedad, por cuanto su determinación sólo puede corresponder a una actividad puramente intelectual[92]. Sobre este fundamento el filósofo cordobés señala en su opúsculo *De animae beatitude* que en la capacidad racional hay una parte especulativa y otra práctica, y que en la práctica hay que distinguir a su vez una parte factiva y otra cogita-

---

[88] Ibíd.

[89] Cfr. *De an.*, III 10, 433a14-15.

[90] Cfr. *Eth. Nic.*, VI 4, 1140a.

[91] P. O. KRISTELLER, *op. cit.*, pp. 15-16.

[92] *Eth. Nic.*, VI 2, 1139a28.

tiva, entendiendo que esta última está dirigida a mostrarle al hombre qué debe hacer y qué no, y la factiva está dirigida a desarrollar las artes manuales[93]. No obstante, quizá sí pueda considerarse original Pomponazzi al extraer de esta concepción todo el jugo que desde el punto de vista moral potencialmente contiene. En sus manos se convierte en un poderoso instrumento en su particular lucha dialéctica con Tomás de Aquino; el fin de la humanidad debe situarse en aquel ámbito que puede condicionar moralmente a la mayor parte de los hombres, y este ámbito, por todo lo anteriormente expuesto, sólo puede estar en el intelecto práctico, aquel que nos sitúa en la dirección de elegir el bien y huir del mal en esta vida.

En esa elección, pues, sitúa Pomponazzi el fin propio de la humanidad: cada hombre puede alcanzarlo con perfección. Ahora bien, la presencia en todos de una dimensión moral garantizada por ese intelecto práctico no asegura el que se cumplan unánimemente las normas que permiten una feliz convivencia entre todos. El fin natural del ser humano es, para Pomponazzi, la consecución del bien moral, pero él mismo reconoce que hay una tal diversidad entre los hombres, que nada garantiza que por naturaleza todos tiendan hacia un fin que, si bien todos pueden alcanzar, no para todos es igualmente atractivo y deseable; es más, el mismo Pomponazzi reconoce que es una minoría la que decide

---

[93] AVERROES, *De animae beatitudine*, en *Aristotelis omnia quea extant Opera... Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad haec usque tempora pervenere, commentarii... Tabulam vero M. A. Zimarae huic adiunximus operi,* 12 vols., Venetiis, 1562-1574; vol. IX, p. 154a. (El texto es citado en latín por V. Perrone, *op. cit.,* p. lxxvii).

guiarse espontáneamente por la virtud; esta minoría está formada por «hombres nobles y de naturaleza bien constituida por Dios, los cuales son conducidos a las virtudes por la sola nobleza de éstas y son retraídos de los vicios por la sola indecencia de ellos.»[94] Para ellos, sabios conocedores de la importancia de la norma, ésta reviste una fuerza imperativa que actúa sobre la conciencia de una forma natural y necesaria. Sin embargo, para la mayoría la norma no posee ese poder imperativo, y en algunos casos carece por completo de valor. Para todos estos hombres es, pues, necesaria la ley y el aparato punitivo que conlleva, entendiendo por ley no sólo el código civil, sino también —y especialmente— la religión, la cual, pertrechada del poder amenazador de las penas eternas, es capaz de controlar la perversidad de las conductas más feroces y depravadas. En el proceder del legislador, que mira por el bienestar común de los hombres, la religión se convierte en un instrumento que satisface la necesidad del control social; la mayoría de los hombres, ignorante y entregada a una forma de egoísmo material, requiere un aparato de normas sencillas de gran impacto visual e imaginativo que los conduzca hacia una norma moral cuyo significado racional no pueden entender:

> Por ello, si todos los hombres se encontraran en aquel primer nivel señalado, aun concediendo la mortalidad de las almas, se harían virtuosos. Pero casi nadie está en esa disposición, por eso fue necesario proceder a través de algunas invenciones. Y esto no entraña inconveniente alguno, dado que la naturaleza humana está casi al completo inmersa en la materia y participa poco del intelecto; de ahí que

[94] *De immort. an.*, 14, p. 49d.

> diste más el hombre de las Inteligencias, que el enfermo del sano, el niño del adulto, y el ignorante del sabio[95].

Ya Bruno Nardi dijo que en este contexto no debe verse una suerte de fractura entre la religión y la filosofía en el sentido de que la una sea el ámbito de la ficción pedagógica, mientras que la segunda lo sea de la verdad[96]. En realidad Pomponazzi trata a ambas como dos términos de un mismo desarrollo histórico: la fe es la verdad que puede alcanzar el pueblo llano, que tiene necesidad de una guía y un gobierno regido por leyes. Aquí, como hemos visto, religión es un sinónimo de ley o norma práctica tendente a llevar a los hombres a una meta de perfección humana. Y, en la medida en que ese pueblo llano, como los niños, es incapaz de comprender complejos razonamientos y demostraciones filosóficas, por eso los legisladores primitivos han acudido a la imaginación y se han servido de signos visuales, de parábolas, en definitiva de un lenguaje altamente simbólico. De esta manera, el vulgo toma esas historias al pie de la letra, cree, y se deja guiar: no estamos aquí ante un discurso que tienda al esclarecimiento de la realidad, que se fundamente sobre un impulso racionalmente conducido en busca de la verdad, éste queda para aquellos pocos hombres capaces de trascender la literalidad del mensaje religioso, que comprenden su función social y, sin embargo, pueden guiarse a sí mismos. Para estos hombres las normas morales son, como ya hemos dicho, válidas en sí mismas y no requieren del apoyo de

---

[95] Ibíd.

[96] B. NARDI, *Studi...*, pp. 122 ss.

la creencia fabulosa en la inmortalidad del alma. En las manos de Pomponazzi esta creencia situada en el núcleo central del mensaje de salvación de la doctrina religiosa no tiene más valor que el del conjunto de símbolos e historias míticas que la rodean, es decir, un valor simplemente pedagógico:

> Y, dado que esta última invención puede ser útil para todos, sean del grado que sean, observando el legislador la inclinación de los hombres al mal, procurando el bien común, sancionó que el alma es inmortal, no preocupándose de la verdad, sino sólo de la probidad, para inducir a los hombres hacia la virtud[97].

La fuente de este discurso está presumiblemente en Averroes. Éste distingue, basándose en Aristóteles, un triple modo de argumentar: el razonamiento apodíctico o demostrativo, que conduce a conclusiones rigurosamente necesarias; el razonamiento probable o dialéctico, que conduce a conclusiones sólo verosímiles y que pueden ser puestas en duda; y finalmente el razonamiento retórico, que tiende a persuadir, por medio de imágenes sensibles, pero no es capaz de elevarse a conceptos abstractos. Para Averroes, no hay duda de que el razonamiento retórico es el que se desarrolla en el Corán y en general en la religión, su función es pedagógica y mira por que los hombres conduzcan sus vidas ordenadamente[98]. En todo caso, el razonamiento apodíctico y el retórico no pueden considerarse contradictorios entre sí en la concepción de Averroes; el filósofo no renie-

---

[97] *De immort. an.*, 14, p. 49d.

[98] Cfr. AVERROES, *In Arist. Metaph., II*, t. comm. 14, en la trad. lat. cit., vol VIII, p. 55b.

ga de la fe del hombre simple, más bien puede decirse que la justifica con la razón y la considera buena para el fin hacia el que está dispuesta. Ahora bien, sí puede considerarse espurio el razonamiento dialéctico al que están acostumbrados los teólogos, los cuales, pretendiendo interpretar el lenguaje simbólico de los textos sagrados, no pueden separarse de los elementos puramente imaginativos que contienen y son incapaces de elevarse hacia verdaderos conceptos filosóficos: lo suyo es el sofisma, el lenguaje enrevesado y carente de un firme fundamento racional, pero capaz de perturbar la fe del creyente. Estos teólogos gustan de la discusión inútil o perjudicial, pues con frecuencia derivan en herejías que a veces terminan en enfrentamientos que turban la paz civil y rompen la unidad religiosa.

Este desprecio por los teólogos se extendió pronto entre los averroístas cristianos y después entre los renacentistas. No obstante, como dice Nardi[99], mientras que los teólogos musulmanes no representaban ningún magisterio docente bajo la guía de una autoridad suprema que dirime las controversias doctrinales, que en el Islam no existe, en la comunidad cristiana, por el contrario, la enseñanza de la teología está controlada por el supremo magisterio (infalible) de la Iglesia, la cual se sirve de las escuelas teológicas como instrumento para la explicación de su doctrina. A la fe del musulmán le basta el Corán, pero al cristiano no le bastan los Evangelios y las tradiciones vinculadas a él; es necesaria también la sabiduría teológica para interpretar las Escrituras y la tradición. Por esta razón, el desprecio dirigido hacia la teología y los teólogos no pudo pasar den-

[99] B. NARDI, *Studi...*, p. 126.

tro del ámbito cristiano sino como una auténtica temeridad. Ahora bien, la propuesta de Pomponazzi, que está imbuido naturalmente del discurso de Averroes en este aspecto, no debe entenderse simplemente como una postergación de la teología en beneficio del saber filosófico: contiene algo más sutil y, a nuestro juicio, no menos incómodo al discurso que podríamos llamar «oficial». Porque Pomponazzi no niega el valor que pueda tener el discurso teológico, sus métodos demostrativos, o incluso sus propias conclusiones —incluida naturalmente la de la inmortalidad del alma—, siempre que se basen en la fe y la palabra revelada. Lo que niega simplemente es que la razón natural y el discurso filosófico valgan para demostrar la verdad de la fe, por lo que desde el punto de vista de Pomponazzi sí hay una ruptura abrupta entre aquel razonamiento apodíctico y el razonamiento retórico de la religión. En el pensamiento de Averroes no hay en realidad, como hemos dicho, semejante ruptura, sino más bien una complementación que se cifra en la necesidad de modular el discurso verdadero en virtud del valor intelectual del público que lo asimila. Probablemente, el averroísmo latino contenía en sí mismo la semilla que con tanta fuerza germina en las palabras de Pomponazzi; Miguel Cruz Hernández lo expresa así:

> Siger postula una estricta filosofía, Boecio de Dacia la convierte en suprema felicidad, Juan de Jandún la eleva a felicidad meramente especulativa, Marsilio de Padua, el Dante, las escuelas de Bolonia y Padua, fundan y desarrollan el averroísmo político que postula la necesidad de una sociedad de espíritu laico, presupuesto para que surja lo que luego Maquiavelo llamó *lo stato,* el estado. Con todo ello se arruinaba la idea de una sabiduría natural cristiana, la con-

> cordancia de la teología y de la filosofía, la necesidad de la infelicidad de este mundo, el predominio del poder religioso, la justificación del poder político del papado, en una palabra: la estructura misma del orden medieval. Por esto, la propia reacción antiaverroísta, que llegó más allá de la real vigencia social de esta tendencia, acabó contribuyendo a su fama[100].

No queremos, sin embargo, decir que en el pensamiento de Pomponazzi esté todo lo que Cruz Hernández atribuye al averroísmo medieval y renacentista, pero no cabe duda de que el factor detonante, la premisa inicial, está verdaderamente en las líneas del *De immortalitate animae*: la desvinculación del filósofo del mandato de demostrar con los instrumentos de la razón natural el dogma religioso. Pero esa desvinculación acarrea otras consecuencias importantes: para Pomponazzi el filósofo está libre de la tarea de divulgar su saber allende los límites de los que están verdaderamente capacitados para asimilarlo. Como señala muy bien Perrone, desde el punto de vista de Pomponazzi mal hace el filósofo si pretende hacer partícipe de su labor al vulgo; esto no sólo no implicaría progreso social alguno, sino que sumiría a la mayoría en la incertidumbre al hacerle perder su fe en esas pocas certezas de las que les ha dotado el discurso fabuloso de la religión[101]. Pero, además, hay que recordar que sobre la vigencia de esas certezas Pomponazzi ha situado el cumplimiento general de ese fin mundano del bien moral: si éste, en efecto, sólo estuviera al alcance de los sabios, reaparecería de nuevo como una sombra sobre las

---

[100] M. CRUZ HERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 315.

[101] Cfr. P. POMPONAZZI, *Trattato*, ed. V. Perrone, p. lxxxv.

palabras del filósofo de Mantua el problema de la postulación de un fin natural que sólo pocos pueden alcanzar. Sin embargo, gracias a las instituciones religiosas, que difunden esas poderosas y persuasivas fábulas, todos o casi todos los hombres viven finalmente una vida moralmente virtuosa, dando cumplimiento así a su fin de hombres y siendo felices por ello. Es cierto que una concepción como ésta puede repugnar a toda aquella doctrina moral que, como la estoica, califica la acción moral en base a la intención verdadera y responsable del sujeto; desde este punto de vista, desde luego, no puede calificarse de *moral* aquel comportamiento ejercido sencillamente por miedo a los castigos ultraterrenos, controlando entonces unas pasiones con otras no menos fuertes. Pero Pomponazzi no está aquí hablando en clave estoica, sino —como vuelve a señalar Perrone— en clave aristotélica: la virtud, para Aristóteles, no reside necesariamente en la ausencia de pasiones o en la aniquilación sistemática de las mismas, sino en su control. Para él, abstenerse del vicio por miedo al castigo es efecto de una acción deliberada, cuyo principio reside en el sujeto, y en consecuencia puede considerarse una acción virtuosa[102], aunque no lo sea tal como la que ejerce el sabio.

Pero si por un camino va la religión y por otro la filosofía, si en el dogma reside una verdad indemostrable por la vía racional, y si el filósofo debe abstenerse de buscarle un sustento racional a la fe tanto como el teólogo de ver en el mundo premisas de un razonamiento que le conducirá, por ejemplo y sin ir más lejos, a la demostración de la inmortalidad del alma, entonces no

[102] Cfr. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, III 1, 1110a5-20.

debe antojarse lejano el momento en que un ámbito niegue al otro. Por ello no está de más preguntarse si es sincero Pomponazzi, quien dedicó toda su vida —no nos engañemos— al cultivo de la filosofía, al afirmar la verdad *sub specie aeternitatis* de la inmortalidad del alma. O dicho de otra manera, y trasladando la cuestión a las propias páginas de su obra: ¿el breve capítulo 15 constituye verdaderamente la culminación, podríamos decir, «plácida» de cuanto ha escrito Pomponazzi en los catorce anteriores, o más bien una techumbre artificiosa que intenta proteger de la tormenta venidera? Vayamos primeramente a lo literal: Pomponazzi dice al comienzo del capítulo que la filosofía es impotente para generar una certeza incontrovertible acerca del tema de la inmortalidad del alma (así como sobre el de la eternidad del mundo); él mismo reconoce que su propósito ha sido objetar al discurso que, amparándose en Aristóteles, pretende volver evidente la inmortalidad de nuestra alma, es decir, básicamente al tomismo, pero también se puede objetar desde la parte contraria, actividad que —dice Pomponazzi— ya ha sido realizada por otros y de manera particularmente brillante por el propio Tomás[103]. Por consiguiente, comoquiera que el

[103] «Por lo tanto, estando así las cosas, a menos que se dé un parecer más acertado, yo creo que en este asunto se ha de decir que la cuestión de la inmortalidad del alma no supone un problema ni en una dirección ni en la otra, como tampoco la de la eternidad del mundo. Y es que a mi parecer ninguna razón natural puede ser aducida que demuestre que el alma es inmortal, y menos que pruebe que el alma sea mortal, como muchos doctores que la tienen como inmortal declaran. Es por eso que no he querido dar respuesta a la otra parte, ya que otros lo han hecho, y principalmente Tomás con acierto, en abundancia y sentando cátedra. Por lo cual, diremos como dijo Platón en el libro primero de las *Leyes* que aseverar acer-

hombre no puede vivir sin la seguridad de que su alma vivirá tras la disolución del cuerpo, ha de buscar esta certeza no en la razón, sino en la fe y los cimientos sobre los que ésta se asienta, esto es, la Revelación y los Libros Sagrados. De modo que, finalmente, Pomponazzi se nos manifiesta como un fideísta que posterga el saber filosófico ante la superioridad de la verdad que emana del dogma religioso: un fideísta que reconoce además la falsedad de la opinión que ha defendido como la más probable desde el ámbito de la razón a lo largo de la obra, es decir, la de la mortalidad del alma. Es cierto que, negando la verdad de las conclusiones que ha extraído de un análisis riguroso de la doctrina aristotélica acerca del alma, contrarresta también y de manera harto significativa el intento tomista de armonizar la razón con la fe, por cuanto que la conclusión de la inmortalidad del alma a la que llega Tomás, si bien verdadera desde el punto de vista del dogma religioso, no se sostiene en modo alguno sobre las palabras del Estagirita; por otro lado, es igualmente cierto que al romper el nexo entre razón y fe, y hacerlo a su vez de una manera tan explícita como la que se encuentra en las líneas finales de su obra, Pomponazzi se sitúa a sí mismo en una paradoja difícilmente soportable: ha dejado expedito el camino de la razón natural, de la investigación científica, de todo patrocinio externo y ajeno a su propio método, pero al mismo tiempo condena el fruto de ese método a una inferioridad irremediable ante una verdad a la que en modo alguno debe aspirar. Por esta razón, no ha faltado quien ha afirmado que el

---

ca de algo en lo que muchos dudan es propio solamente de Dios.» (*De immort. an.*, 15, p. 51d.)

fideísmo de Pomponazzi es sencillamente falso y que, como Martin Pine y Giovanni di Napoli han dicho[104], no tenía más razón de ser que la de esconder las destructivas conclusiones de su discurso bajo un manto de convencionalismos aceptables en su tiempo. Sin embargo, si fuese así, no nos parece comprensible el hecho de que, pese a la polvareda que, en efecto, produjo la publicación del *De immortalitate animae*, su autor no fuera condenado ni tuviera que retractarse; es más, en las obras que escribió en su defensa no hace sino reafirmarse en sus anteriores pareceres. Como dice Perrone, esto en sí mismo se convierte en una prueba objetiva de la invulnerabilidad del fideísmo de Pomponazzi[105]. Por otro lado, aunque suscitara un debate que constituye hoy por hoy uno de los temas más suculentos para los estudiosos de la filosofía del siglo XVI, aunque el *De immortalitate* fuera una lectura apetecida por los libertinos del siglo XVII (una prueba de lo cual es el enorme número de referencias que a ella se hacen en el *Theophrastus redivivus*), aunque, en definitiva, y más allá de los precedentes que suelen atribuírsele, su mirada sobre la cuestión de la inmortalidad tiene la virtualidad de poner al descubierto las propias inconsistencias de la psicología aristotélica, no por ello hay que pensar que Pomponazzi fuera consciente de las repercusiones históricas que tiene su pensamiento, como tampoco lo era Copérnico de la revolución que llevaría su nombre.

---

[104] M. PINE, *op. cit.*, p. 123; G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Turín, 1963, p. 265.

[105] Cfr. P. POMPONAZZI, *Trattato*, ed. V. Perrone, p. xcvi.

IV. Nota sobre la traducción

Ésta es la primera traducción al castellano del texto completo del *De immortalitate animae*. Está realizada sobre el texto latino contenido en el recopilatorio *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici* (cfr. Bibliografía), publicado póstumamente en 1525. Habida cuenta de que esta edición corrige en buena medida los errores de la primera edición de 1516 (a la que ya se había añadido una fe de erratas, obra seguramente del propio Pomponazzi), no he creído oportuno atender sino a un corto número de modificaciones sugeridas con posterioridad por las ediciones de G. Gentile, G. Morra, B. Mojsisch y V. Perrone Compagni, concretamente aquellas que corrigen varias irregularidades de orden sintáctico y gramatical. Por otro lado, estoy de acuerdo con las razones que aduce Perrone para no atender a la modificación sugerida por Gentile y seguida por Mojsisch de un pasaje del cap. XII (p. 47c) en el que yo leo «Quare in cognitione singularis praesupponitur singularis cognitio», en lugar de «Quare in cognitione universalis praesupponitur singularis cognitio»: cfr. nota al texto n.º 271.

He traducido los títulos de las obras al castellano, si bien en las notas, en aras de la brevedad, he mantenido las abreviaturas latinas habitualmente utilizadas, especialmente en lo que se refiere a las obras del *corpus Aristotelicum*. Por otro lado, he creído oportuno incluir en los márgenes la numeración de las páginas de la edición latina sobre la que he realizado la traducción.

He procurado, en fin, realizar una traducción fiel al texto latino, respetando en la medida de lo posible el estilo y el ritmo de la prosa pomponazziana, sin por ello descuidar la claridad del texto en castellano.

BIBLIOGRAFÍA

I. Obras de Pomponazzi

Tractatus de immortalitate animae, Bononiae, Justinianus Leonardus Ruberiensis, 1516.

Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici, De intensione et remissione formarum ac de parvitate et magnitudine, De reactione, De modo agendi primarum qualitatum, De immortalitate animae, Apologie libri tres, Contradictoris tractatus doctissimus, Defensorium auctoris, Approbationes rtionum defensorii, per fratrem Chrysostomum theologum ordinis divinum, De nutritione et augmentatione, Venetiis 1525.

Tractatus de immortalitate animae, ed. G. Gentile, Messina-Roma, Principato, 1925; ed. G. Morra, Bolonia, Nanni & Fiammenghi, 1954; traducciones más recientes: P. Cassirer-P. O. Kristeller-J. H. Randall Jr. (eds.), *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1948, pp. 280-393; P. Pomponazzi, *Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele,* ed. B. Mojsisch, Hamburgo, Meiner-Verlag, 1990 (con texto latino); *Trattato sull'immortalità dell'anima*, ed. V. Perrone, Florencia, Olschki, 1999.

De naturalium effectuum causis sive de incantationeibus, Basileae, 1556.

Libri V de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione, ed. R. Lemay, Lucano, in aedibus Thesauri Mundi, 1957; traducción al italiano: P. Pomponazzi, *Il fato, il libero arbitrio e la predesti-*

nazione, ed. V. Perrone Compagni, Torino, Nino Aragno editore, 2004.

Corsi inediti dell'insegnamento padovano, ed. A. Poppi, 2 vols., Padua, Antenore, 1970.

Expositio super primo et secundo De partibus animalium, ed. S. Perfetti, Florencia, Olschki, 2004.

II. Fuentes directas

Alberto Magno, *Beati Alberti Magni, Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum Opera... in lucem edita studio et labore... Petri Iammy,* tommi 21, Lugduni, 1651.

—, *De anima libri III*, en *Opera* cit., t. V.

Alejandro de Afrodisias, *De anima liber cum Mantissa,* ed. I. Bruns (=*Commentaria in Aristotelem Graeca. Supplementum aristotelicum*, 2), Berlín, 1887 [hay una traducción italiana: Alessandro d'Afrodisia, *L'anima,* eds. P. Accattino-P. Donini, Bari, 1996].

— *De intellectu et intellecto,* ed. G. Théry, *Bibliothèque Thomiste*, 7, 1926; hay traducción inglesa: *On the Intellect*, en *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect,* eds. F. M. Schroeder-R. B. Todd, Toronto, 1990.

— *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduck, *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria* (=*Commentaria in Aristotelem Graeca* 1), Berlín, 1891.

— *Problemata*, ed. J. L. Ideler (=*Physici et medici Graeci minores*, vol. 1), Berlín, 1841 (reimpr.: Amsterdam, 1963).

Aristóteles, *De anima,* ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1963[3]. Trad. al castellano: Aristóteles, *Acerca del alma*, trad. T. Calvo, Gredos, Madrid, 1978.

— *De caelo,* ed. P. Moraux, en Aristote, *Du ciel*, París, Les Belles Lettres, 1965. Trad. al castellano: *Acerca del cielo*, en Aristóteles, *Acerca del cielo. Meteorológicos*, trad. M. Candel, Gredos, Madrid, 1996.

— *Analytica priora et posteriora,* ed. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1964. Trad. al castellano: *Analíticos primeros. Analíticos segundos,* en Aristóteles, *Tratados lógicos (Órganon) II*, trad. M. Candel, Gredos, Madrid, 1988.

— *De coloribus,* ed. I. Bekker, en *Aristotelis opera,* vol. II, Reimer, Berlín, 1831 (reimp. 1960).

— *De divinatione per somnum,* ed. W. D. Ross, en Aristotle, *Parva naturalia*, Clarendon Press, Oxford, 1955. Trad. al castellano: *Acerca de la adivinación por el sueño*, en Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, trad. E. La Croce-A. B. Pajares, Gredos, Madrid, 1987.

— *De generatione animalium,* ed. H. J. Drossaart Lulofs, Clarendon Press, Oxford, 1965. Trad. al castellano: Aristóteles, *Reproducción de los animales*, trad. E. Sánchez, Gredos, Madrid, 1994.

— *De generatione et corruptione*, ed. C. Mugler, en Aristote, *De la génération et de la corruption*, Les Belles Lettres, París, 1966. Trad. al castellano: *Acerca de la generación y la corrupción*, en Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, trad. E. La Croce-A. B. Pajares, Gredos, Madrid, 1987.

— *De insomniis,* ed. W. D. Ross, en Aristotle, *Parva naturalia*, Clarendon Press, Oxford, 1955. Trad. al castellano: *Acerca de los ensueños*, en Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, trad. E. La Croce-A. B. Pajares, Gredos, Madrid, 1987.

— *De iuventute et senectute* + *De vita e morte,* ed. W. D. Ross, en Aristotle, *Parva naturalia*, Clarendon Press, Oxford, 1955. Trad. al castellano: *Acerca de la juventud y de la vejez, de la vida y de la muerte, y de la respiración,* en Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, trad. E. La Croce-A. B. Pajares, Gredos, Madrid, 1987.

— *De memoria et reminiscentis*, ed. W. D. Ross, en Aristotle, *Parva naturalia*, Clarendon Press, Oxford, 1955. Trad. al castellano: *Acerca de la memoria y de la reminiscencia*, en Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, trad. E. La Croce-A. B. Pajares, Gredos, Madrid, 1987.

— *De motu animalium*, ed. W. Jaeger, en *Aristotelis de animalium motione et de animalium incessu. Ps.-Aristotelis de spiritu libellus,* Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1913. Trad. al castellano: *Movimiento de los animales*, en Aristóteles, *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*, trad. E. Jiménez-A. Alonso, Gredos, Madrid, 2000.

— *De partibus animalium*, ed. P. Louis, en Aristote, *Les parties des animaux,* Les Belles Lettres, París, 1956. Trad. al castellano: *Partes de los animales,* en Aristóteles, *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*, trad. E. Jiménez-A. Alonso, Gredos, Madrid, 2000.

— *De respiratione et inspiratione,* ed. W. D. Ross, en Aristotle, *Parva naturalia*, Clarendon Press, Oxford, 1955. Trad. al castellano: *Acerca de la juventud y de la vejez, de la vida y de la muerte, y de la respiración,* en Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, trad. E. La Croce-A. B. Pajares, Gredos, Madrid, 1987.

— *De sensu et sensibili*, ed. W. D. Ross, en Aristotle, *Parva naturalia*, Clarendon Press, Oxford, 1955. Trad. al castellano: *Acerca de la sensación y de lo sensible,* en *Acerca de la juventud y de la vejez, de la vida y de la muerte, y de la respiración,* en Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, trad. E. La Croce-A. B. Pajares, Gredos, Madrid, 1987.

— *De somno et vigilia*, ed. W. D. Ross, en Aristotle, *Parva naturalia*, Clarendon Press, Oxford, 1955. Trad. al castellano: *Acerca del sueño y la vigilia, Acerca de la juventud y de la vejez, de la vida y de la muerte, y de la respiración,* en Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, trad. E. La Croce-A. B. Pajares, Gredos, Madrid, 1987.

— *Ethica Eudemia,* ed. F. Susemihl, en *Aristotelis ethica Eudemia*, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1884 (reimp. Amsterdam, 1967). Trad. al castellano: *Ética Eudemia,* en Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia,* trad. J. Pallí, Gredos, Madrid, 1998.

— *Ethica Nicomachea,* ed. I. Bywater, Clarendon Press, Oxford, 1894 (reimp. 1962). Trad. al castellano: *Ética Nicomáquea,* en Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia,* trad. J. Pallí, Gredos, Madrid, 1998.

— *Historia animalium*, ed. P. Louis, en Aristote, *Histoire des animaux,* vols. I-III, Les Belles Lettres, París, 1964. Trad. al castellano: Aristóteles, *Investigación sobre los animales,* trad. J. Pallí, Gredos, Madrid, 1992.

— *Magna moralia*, ed. F. Susemihl, en Aristotle, vol. XVIII (ed. G. C. Armstrong), Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1935.

— *Metaphysica,* ed. W. D. Ross, 2 vols., Clarendon Press, Oxford, 1924; también se ha tenido en cuenta la edición trilingüe griego-latín-castellano de V. García Yebra: *Metafísica de Aristóteles*, Gredos, Madrid, 1982[2].

— *Meteorologica*, ed. F. H. Fobes, *Aristotelis meteorologicorum libri quattuor*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.),

1919 (reimpr. 1967). Trad. al castellano: *Meteorológicos*, en Aristóteles, *Acerca del cielo. Meteorológicos*, trad. M. Candel, Gredos, Madrid, 1996.
— *Physica*, ed. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1950. Trad. al castellano: Aristóteles, *Física*, trad. G. R. de Echandía, Gredos, Madrid, 1995.
— *Politica*, ed. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1957. Trad. al castellano: Aristóteles, *Política*, trad. M. García Valdés, Gredos, Madrid, 2000.
— *Problemata*, ed. I. Bekker, en *Aristotelis opera*, vol. II, Reimer, Berlín, 1831 (reimp. 1960).
— *Topica*, ed. W. D. Ross, en *Aristotelis topica et sophistici elenchi*, Clarendon Press, Oxford, 1958. Trad. al castellano: *Tópicos*, en Aristóteles, *Tratados lógicos (Órganon) I*, trad. M. Candel, Gredos, Madrid, 1988.
— *Aristotelis omnia quea extant Opera... Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad haec usque tempora pervenere, commentarii... Tabulam vero M. A. Zimarae huic adiunximus operi*, 12 vols., Venetiis, 1562-1574 (reimpr. anastática: Frankfurt, 1962).
AVERROES, *Aristotelis omnia quea extant Opera... Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad haec usque tempora pervenere, commentarii... Tabulam vero M. A. Zimarae huic adiunximus operi*, 12 vols., Venetiis, 1562-1574 (reimpr. anastática: Frankfurt, 1962).
— *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros III*, ed. F. St. Crawford (=*Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*. Versionum latinorum vol. VI, 1), The Mediaeval Academy of America, Cambridge (Mass.), 1953.
— *Colliget*, en *Opera*, cit., vol. X.
— *De animae beatitudine*, en *Opera* cit., vol. IX.
— *De substantia orbis*, en *Opera* cit., vol. IX.
— *Destructio destructionum philosophiae Algazelis*, en *Opera*, cit., vol. IX.
— *Commentarium in Aristotelis De caelo libros IV*, en *Opera*, cit., vol. V.
— *Commentarium in Aristotelis De sensu et sensibili*, en *Opera*, cit., vol. VI.
— *Commentarium in Aristotelis De somno et vigilia*, en *Opera*, cit., vol. VI.
— *Commentarium in Aristotelis Metaphysica libros XII*, en *Opera*, cit., vol. VIII.

— *Sobre el intelecto*, ed. A. Martínez Lorca, Trotta, Madrid, 2004.

AVICENA, *Avicenna Latinus. Liber de anima seu sextus de naturalibus,* ed. S. van Riet, 2 vols., Brill, Lovaina, 1972.

— *Liber de philosphia prima sive scientia divina,* ed. S.van Riet, 2 vols., Brill, Lovaina-Leiden, 1980.

BAYLE PIERRE, *Dictionaire Historique et Critique*, 16 vols., Desoer, París, 1820-1824.

BESARIÓN, *In calumniatorem Platonis libri IV*, ed. L. Moler, en ID., *Cardinal Bessarion als Theologo, Humanist und Staatsman*, Poderborn, Schöningh, 1927, II (reimpr. anastática: Aalen 1967).

Biblia sacra iuxta vulgatam versionem, ed. R. Weber, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1983.

CICERÓN, MARCO TULIO, *Academicae. De finibus bonorum et malorum libri. Tusculanae disputationes.* Recognovit C. F. W. Müller, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1878.

— *De divinatione. De fato. Timaeus.* Ottonis Plasberg schedis usus recognovit W. Ax, Stutgardiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1961.

— *De natura deorum.* Post O. Plasberg edidit W. Ax, Stutgardiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1961.

— *Cato Maior. Laelius.* Recognovit K. Simbeck. *Somnium Scipionis.* Recognovit K. J. F. Ziegler, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1915.

Pro Cluentio, en: *Scripta quae manserunt omnia.* Recognovit C. F. W. Müller. Pars II, vol. II, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1901.

— *Pro Rabirio*, en: *Scripta quae manserunt omnia.* Recognovit C. F. W. Müller. Pars II, vol. II, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1901.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, ed. O. Stählin, 3 vols. (=*Die griechischen christichen Schriftsteller* 52(15), 17), Akademie-Verlag, Berlín, 1960.

DIÓGENES LAERCIO, *Vitae philosophorum,* ed. H. S. Long, 2 vols., Clarendon Press, Oxford, 1964.

DUNS ESCOTO, JUAN, *R. P. F. Ioannis Duns Scoti... Opera Omnia...* Collecta, recognita, illustrata a PP. Hibernis, Collegii Romani S. Isidori Professoribus, 12 ts. 16 vols., Lugduni, sumptibus Laurentii Durand, 1639 (reimpr.: París, 1891)

— *Quaestiones super libros Aristotelis De anima,* en *Opera,* cit., t. II.

EPÍCTETO, *Epicteti dissertationes.* Iterum recensuit H. Schenkl, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1916.

EUSTRATIO DE NICEA, *In Aristotelis ethica Nicomachea i commentaria*, ed. G. Heylbut, *Eustratii et Michaelis et anonyma in ethi-*

ca Nicomachea commentaria (=*Commentaria in Aristotelem Graeca*, XX), Reimer, Berlín, 1892.

FICINO, MARSILIO, *Théologie Platonicienne de l'Immortalité des Ames,* texte critique établi par R. Marcel, 3 vols., Les Belles Lettres, París, 1964.

GALENO, CLAUDIO, *Claudii Galeni Opera omnia.* Editionem curavit D. Carolus Gottlob Kühn, 22 vols., Lipsiae, In Officina Libraria Car. Cnoblochii, 1821-1833.

GERARDO DE OT, *Sententia et Expositio cum quaestionibus Geraldi Odonis super libros Ethicorum Aristotelis cum textu eiusdem,* Venetiis, 1500.

JUAN FILOPÓN, *De aeternitate mundi.* Edidit H. Rabe, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1899.

— *De opificio mundi libri vii.* Edidit W. Reichardt, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1897.

— *In Aristotelis libros de anima commentaria*, ed. M. Hayduck, (=*Commentaria in Aristotelem Graeca*, XV), Reimer, Berlín, 1897.

LUCRECIO, TITO CARO, *De la naturaleza.* Texto revisado y traducido por E. Valentí, 2 vols., C.S.I.C., Madrid, 1963.

MIGUEL DE EFESO, *In ethica Nicomachea ix-x commentaria*, ed. G. Heylbut, en *Eustratii et Michaelis et anonyma in ethica Nicomachea commentaria* (=*Commentaria in Aristotelem Graeca* 20), Reimer, Berlín, 1892.

NIFO, AGOSTINO, *Augustini Niphi philosophi suessani de immortalitate humanae animae libellus adversus Petrum Pomponacium Mantuanum ad Leonem Xm pontificem maximum*; Venetiis: impensa heredum quondam Domini Octaviani Scoti modoetiensis ac sociorum 27 octobris 1518.

— *Augustini Niphi philosophi suessani de immortalitate humanae animae libellus adversus Petrum Pomponacium Mantuanum ad Leonem Xm pontificem maximum*; Venetiis: impensa heredum quondam Domini Octaviani Scoti modoetiensis ac sociorum 13 aprilis 1521.

— *Augustini Niphi Medicis ad Ilustris. Ioannam Aragoniam Tagliacicii Principem De pulchro liber et De amore liber II.* Romae, apud Antonium Bladum, 1531 [hay traducción al castellano: A. Nifo, *Sobre la belleza y el amor*, trad. F. Socas, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1990].

— *Augustini Niphi in libros Aristotelis de anima collectanea commentariaque*, Venetiis apud Iuntas, 1544.

— *Augustini Niphi (...) De intellectu libri sex. Eiusdem de demonibus libri tres*, Venteéis apud Hieronymum Scotum, 1553.

PEDRO DE ABANO, *Conciliator differentiarum philosophorum et medicorum... Petri de Abano... Adjectis insuper Simphoriani Camperii,... additionibus... Finis questionis de venenis ad tempus edite a Petro Carario de Monte Silice. Petri Aponensis libro conciliatori divino et ejusdem de venenis finis, Deo duce, impositus est a Scipione Ferrario veneto...*, Venetiis, expensis Luceantonii de Giunta, 1522.

PICO DELLA MIRANDOLA, GIOVANNI, *De Hominis dignitate. Heptaplus. De Ente et uno. E scritti vari a cura di Eugenio Garin*, Vallecchi, Florencia, 1942.

PLATÓN, *Alcibiades I*, en *Platonis Opera*, t. II, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, Clarendon Press, Oxford, 1901.

— *Crito*, en *Platonis Opera*, t. I, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson et J. C. G. Strachan, Clarendon Press, Oxford, 1995.

— *Gorgias*, en *Platonis Opera*, t. III, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, Clarendon Press, Oxford, 1903.

— *Leges*, en *Platonis Opera*, t. V, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, Clarendon Press, Oxford, 1908.

— *Phaedo*, en *Platonis Opera*, t. I, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson et J. C. G. Strachan, Clarendon Press, Oxford, 1995.

— *Phaedro*, en *Platonis Opera*, t. II, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, Clarendon Press, Oxford, 1901.

— *Respublica*, en *Platonis Opera*, t. IV, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, Clarendon Press, Oxford, 1902.

— *Theaetetus*, en *Platonis Opera*, t. I, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson et J. C. G. Strachan, Clarendon Press, Oxford, 1995.

— *Timaeus*, en *Platonis Opera*, t. IV, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, Clarendon Press, Oxford, 1902.

PLETHO, GEORGIO GEMISTIO, *Platonicae et aristotelicae philosophiae comparatio*, cap. XIII, *Patr. graec.* (Migne) vol. CLX, París, 1866 (reimp. Turnhout, 1983).

PLOTINO, *Enneades*, ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer, Plotini opera, 3 vols., Leiden, Brill, 1:1951; 2:1959; 3:1973; también se

ha tenido en cuenta la versión en castellano de J. Igal: Porfirio, *Vida de Plotino* + Plotino, *Enéadas I-II*, Madrid 1992 (reimp.); Plotino, *Enéadas III-IV*, Madrid, 1985; Plotino, *Enéadas V-VI*, Gredos, Madrid, 1998.

PLUTARCO, *An seni respublica gerenda sit*, en *Plutarch's moralia*, vol. 10, ed. H.N. Fowler, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1936.

— *Apophthegmata Laconica*, en *Plutarchi moralia*, vol. 2.1. Recognovit W. Nachstädt, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1935.

— *Bruta animalia ratione uti*, en *Plutarchi moralia*, vol. 6.1. Recognovit C. Hubert, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1954.

— *Cato Minor*, en *Plutarchi vitae parallelae*, vol. 2.1. Recognovit K. Ziegler, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1964.

— *De latenter vivendo*, en *Plutarchi moralia*, vol. 6.2. Recognovit R. Westman, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1959.

— *Opinions des Philosophes*, texte établi et traduit par Guy Lachenaud, Les Belles Lettres, Paris, 1993.

— *Parallela minora*, en *Plutarchi moralia*, vol. 2.2. Recognovit W. Nachstädt, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1935.

— *Platonicae quaestiones*, en *Plutarchi moralia*, vol. 6.1. Recensuit C. Hubert, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1954.

PORFIRIO, *Vita Plotini*, en *Plotini opera*, vol. 1, ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer, Leiden, Brill, 1951; también se ha tenido en cuenta la versión en castellano de J. Igal: Porfirio, *Vida de Plotino* + Plotino, *Enéadas I-II*, Madrid, 1992.

PROCLO, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols. Recognovit E. Diehl., Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1:1903; 2:1904; 3:1906.

PSELLOS, MIGUEL, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, en *Michaelis Pselli philosophica minora*, vol. 2. Recognovit D. J. O'Meara, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1989.

[SIMPLICIO], *Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria* (fort. auctore Prisciano Lydo), ed. M. Hayduck [=*Commentaria in Aristotelem Graeca* 11.], Reimer, Berlín, 1882.

Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. H. von Arnim, 4 vols., Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1903-24 (reimp. Stuttgart, 1964).

TEMISTIO, *Themistii in libros Aristotelis de anima paraphrasis*, ed. R. Heinze (=*Commentaria in Aristotelem Graeca* 5.3.), Reimer, Berlín, 1899.

TOMÁS DE AQUINO, *In Aristotelis librum De anima Commentarium*, ed. A. M. Pirotta, Marietti, Turín, 1959.
— *In X libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, ed. Spiazzi, Turín, 1964.
— *Quaestio disputata de anima*, ed. M. Calcaterra-T. S. Centi, en *Quaestiones disputatae*, ed. P. Bazzi-M. Calcaterra-T. S. Centi-E. Odetto-P. M. Pession, 2 vols., Turín-Roma, Marietti, 1956, vol. II.
— *Summa contra Gentiles*, ed. D. Marc-C. Pera-P. Caramello, Turín-París, 1961-1967.
— *Summa theologica*, ed. P. Caramello, Turín, Marietti, 1984.
— *Tractatus de unitate intellectus contra Averroïstas*, ed. L. W. Keeler, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1936.
VARRÓN, MARCO TERENCIO, *Rerum rusticarum libri tres*. Post H. Keil iterum edidit G. Goetz, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1912.

III. FUENTES INDIRECTAS

ACCATINO, P.-DONINI, P., «Introduzione», en Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, Roma-Bari, 1996, p. V-XXXVI.
ACCATINO, P., «Alessandro di Afrodisia e Aristotele di Mitilene», en *Elenchos* 6, 1985, pp. 67-74.
ALLAN, D. J., *The philosophy of Aristotle*, Londres, 1952.
ARMSTRONG, A. H. (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1970.
ASIANO, C., *Problema dell'anima negli scritti minori di Alessandro di Afrodisia. Rapporti tra anima e corpo*, Turín, 1986.
BADALONI, N.; BARILLI, R.; MORETTI, W., *Cultura e vita civile tra Reforma e Controriforma*, Roma-Bari, 1973, pp. 34-36.
BARBOTIN, E., *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Lovaina-París, 1954.
BARNES, J., *Aristóteles*, trad. M. Sansigre, Madrid, 1993.
BATTISTA, A. M., *Alle origini del pensiero politico libertino: Montaigne e Charron*, Milán, 1966.
BEARE, J., *Greek Theories of elementary cognition from Alcmeon to Aristotle*, Oxford, 1906.
BELAVAL, Y. (ed.), *La filosofía en el Renacimiento*, trad. A. Sánchez Pascual (en la serie *Historia de la Filosofía*, Siglo XXI Editores), Madrid, 1987[8].

BELLINI, A., *Gerolamo Cardano e il suo tempo (sec. XVI)*, Milán, 1947.
BLUMENTHAL, H. J., «Introduction», en «Simplicius», *On Aristotle On the Soul 3.1-5*, Trowbrigde, 2000, pp. 1-18.
— «*Nous pathetikos* in Later Greek Philosophy», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* Suppl. Vol., 1991, pp. 191-205.
BOBBA, R., *La dottrina del'intelletto in Aristotele e nei suoi più illustri commentatori,* Turín, 1896.
BOUWSMA, W. J., *The Culture of Renaissance Humanism,* Washington D. C., 1973.
BRENTANO, F., *The psychology of Aristotle: in particular his doctrine of the active intellect...,* trad. R. George, Berkeley, 1977.
— *Aristoteles und seine Weltanschauung,* Leipzig, 1911.
BURCKHARDT, J., *La cultura del Renacimiento en Italia,* trad. R. de la Serna, Madrid, 1982.
BUTTRINI, F., *Saggio psico-biografico su Gerolamo Cardano,* Savona, 1883.
CALVO MARTÍNEZ, T., «Introducción General», en Aristóteles, *Acerca del alma,* Madrid, 1978, pp. 7-94.
CASSIRER, E.-KRISTELLER, P. O.-RANDALL, J. H., *The Renaissance Philosophy of Man,* Chicago, 1956.
CASSIRER, E., *El problema del conocimiento I,* trad. W. Roces, México D.F., 1993.
— *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento,* Florencia, 1935.
— *Aristoteles Schrift «von der Seele»,* Tubinga, 1932.
CÉARD, J., «Matérialisme et théorie de l'âme dans la pensée padouane: le *Traité de l'immortalité de l'âme* de Pomponazzi», en *Revue philosophique de la France et de l'Etranger,* 171, 1981, pp. 25-48.
CHARBONNEL, R., *La pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin,* París, 1917.
CHAIGNET, A. E., *Essay sur la Psychologie d'Aristote*, París, 1883.
COSENZA, M. E., *Biographical and Bibliographical Dictionary of the Italian Humanists and of the World of Classical Scholarship in Italy, 1300-1800*, Boston, 1962, I, pp. 868-872.
CRANZ, F. E.-SCHMITT, CH. B., *A Bibliography of Aristotle Editions, 1501-1600,* Baden-Baden, 1984[2].
CRANZ, F. E., «The Renaissance Reading of the *De anima*», en *Platon et Aristote à la Renaissance,* París, 1976.
— *A Bibliography of Aristotle Editions 1501-1600*, Baden-Baden, 1984.

CROMBIE, A. C., *Augustine to Galileo: The History of Science, 400-1650*, Londres, 1952.

CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Abu-l-Walid Muuhammad Ibn Rusd. Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba, 1997.

DAL PRA, M., *Lo scetticismo greco*, Roma-Bari, 1989.

DE ANDREA, S., «Fede e ragione nel pensiero di Pomponazzi», en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 38, 1946, pp. 278-197.

— «Il razionalismo di P. Pomponazzi», en *Sapienza*, 4, 1950, pp. 46-48.

DE CORTE, M., *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, París, 1930.

DE COURT, M., *Le Commentaire de Jean Philopon sur le trosième livre du traité de l'âme d'Aristote*, Lieja, 1934.

DE LACY, P., «Galen's Platonism», *American Journal of Philology* 93, 1972, pp. 27-39.

DE LIBERA, A., «Introduction», en Averroes, *L'intelligence et la pensée. Sur le De anima*, París, 1998², pp. 7-45.

— «Introduction», en Thomas d'Aquin, *Contre Averroès. L'unité de l'intellect contre les averroïstes suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, París, 1997², pp. 9-73.

DE LIBERA, A.-ELAMRANI-JAMAL, A.-GALONNIER, A. (eds.), *Languages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, París, 1997.

DI NAPOLI, G., *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Turín, 1963.

— *Studi sul Rinascimento*, Nápoles, 1973.

DILTHEY, G., *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, trad. E. Imaz, México D.F., 1944.

DONINI, P., *Le scuole, L'anima, L'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Turín, 1982.

— *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d. C.*, Turín, 1974.

DÜRING, I., *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966.

ELORDUY, E., «La evolución de la psicología aristotélica según F. Nuyens», en *Pensamiento* 6, 1959, pp. 465-494.

FERRARI, S., *I tempi, la vita, le dottrine di Pietro d'Abano. Saggio storico-filosofico*, Génova, 1900.

— *Per la biografia e per gli scritti di Pietro d'Abano*, Roma, 1918.

FORTENBAUGH, W. W., *Theophrastus of Eresus: Sources for his Life, Writings, Thought & Influence*, 2 vols. trad. de P. Huby, R. Sharples y D. Gutas, Leiden, 1993.

GARCÍA BALLESTER, L., «Introducción General», en Galeno, *Sobre la localización de las enfermedades* (*De locis affectis*), Madrid, 1997, pp. 7-86.

GARIN, E., «Pietro Pomponazzi e l'aristotelismo del Cincuecento», en *Nuova Antologia* 79, 1944, pp. 29-45.

— *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti,* Florencia, 1961.

— *Aristotelismo veneto e scienza moderna,* Padua, 1981.

GENTILE, G., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Florencia, 1940.

— *Studi su Rinascimento*, Florencia, 1968[3].

GIACON, C., *La Seconda Scolastica,* 3 vols., Milán, 1944-1950.

GILSON, E., *Le Thomisme. Introduction à la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin,* París, 1997[6].

— «Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe siècle», en *Archives d'histoire doctrinale et littèraire du Moyen Age,* XXXVI, 1961, pp. 163-279.

GLIOZZI, M., *Dictionary of Scientific Biography,* Nueva York, 1971.

GRANADA, M. A., *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savanarola, Pomponazzi, Maquiavelo,* Barcelona, 1988.

GRIFFIN, A. K., *Aristotle's Philosophy of Conduct*, Londres, 1931.

GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega,* 6 vols., Madrid, 1984-1993; vol. I: *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, trad. A. Medina González; vol. II: *La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, trad. A. Medina González; vol. III: *Siglo v. Ilustración*, trad. J. Rodríguez Feo; vol. IV: *Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, trad. A. Vallejo Campos y A. Medina González; vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, trad. A. Medina González; vol. VI: *Introducción a Aristóteles*, trad. A. Medina González.

HADOT, I., «La vie el l'oeuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes», en I. Hadot (ed.), *Simplicius. Sa Vie, son Oeuvre, sa Survie,* Actas del Coloquio internacional sobre la vida y la obra de Simplicio, París, 1985.

— *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius,* Études Augustiniennes, París, 1978.

HALL, A. R., *The Scientific Revolution 1500-1800: The Formation of the Modern Scientific Attitude,* Londres, 1954.

HAMELIN, O., *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs,* París, 1953.

— *Le système d'Aristote,* París, 1931[2].

HICKS, R. D., *Aristotle. De anima*, Cambridge 1907 (reimp. anast. Nueva York, 1974).

HUIZINGA, J., *El otoño de la Edad Media,* trad. J. Gaos, Madrid, 1971[8].

IGAL, J., «Introducción general», en Porfirio, *Vida de Plotino.* Plotino, *Enéadas I-II,* Madrid, 1992.

INGEGNO, A., *Filosofia e religione nel Cinquecento italiano,* Florencia, 1977.

KESSLER, E. (ed.), *Girolamo Cardano. Philosoph Naturforscher Art,* Wiesbaden, 1994.

— «The intellective Soul: Pietro Pomponazzi; the Pomponazzi affair, en Schmitt-Skinner-Kessler-Kraye (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosphy,* Cambridge-Nueva York-Melbourne-Sidney, 1988.

KESSLER, E.-LOHR, C. H.-SPARN (eds.), *Aristotelismus und Renaissance. In memoriam of Charles B. Schmitt,* Wiesbaden, 1988.

KRISTELLER, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes,* trad. de Federico Patán, Madrid, 1993.

— *La tradizione aristotelica nel Rinascimento,* Padua, 1962.

— *Ocho filósofos del Renacimiento italiano,* trad. M. Martínez, Madrid, 1996.

— *The Classic and Renaissance Thought*, Cambridge (Mass.), 1955.

— *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi,* Padua, 1983.

— *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1969.

KUHN, T. S., *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento,* trad. D. Bergadá, Barcelona, 1996[2].

LEFÈVRE, CH., *Sur l'évolution d'Aristote en Psychologie*, Lovaina, 1972.

LOHR, C. H., *Latin Aristotle Commentaries,* II, *Renaissance Authors,* Florencia, 1988.

— «The Sixteenth-Century Transformation of the Aristotelian Natural Philosophy», en Kessler-Lohr-Sparn (eds.), *Aristotelismus und Renaissance. In memoriam of Charles B. Schmitt,* Wiesbaden, 1988, pp. 89-99.

LUTZ, H., *Reforma y Contrarreforma,* trad. A. Sáez, Madrid, 1992.

MAHONEY, E. P., *The Early Psychology of Agostino Nifo*, Tesis, Columbia Univ., 1966.

— «Nicoletto Vernia and Agostino Nifo on Alexander of Aphrodisias: an unnoticed dispute», en *Rivista critica di storia della filosofia,* 23, 1968, pp. 268-296.
— «Pier Nicola Castellani and Agostino Nifo on Averroes' doctrine of the agent intellect», en *Rivista critica di storia della filosofia,* 25, 1970, pp. 387-409.
— «St. Thomas and the School of Padua at the end of the fifteenth century», en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 48, 1974, pp. 277-285.
— «Agostino Nifo and St. Thomas Aquinas», en *Memoriae Dominicanae*, n.s., 7, 1976, pp. 195-226.
MANQUART, M., *Aristote naturaliste*, París, 1932.
MANSION, A., *«L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote»*, en *Revue philosophique du Lovaina,* LI, 1953, pp. 444-472.
MARGOLIN, J. C., «Cardan interprète d'Aristote», en *Platon e Aristote à la Renaissance,* XVI Colloque International de Tours, París, 1976, pp. 307-334.
— «Rationalisme et irrationalisme dans la pensée de Cardano», en *Revue de l'Université de Bruxelles,* 2-3, 1969, pp. 1-40.
MAURER, A., «Between Reason and Faith: Siger of Brabant and Pomponazzi on the Magic Arts», en *Medieval studies,* XVIII, 1956.
MERLAN, PH., *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, 1953 (trad. italiana prologada por G. Reale: Ph. Merlan, *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, Milán, 1994²).
— *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, 1960.
— *Monopsychism Mysticism Metansciousness, Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition,* La Haya, 1963.
MORAUX, P., *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noètique d'Aristote*, Lieja-París, 1942.
— *Der Aristotelismos bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias,* 2 vols., I: *Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr.,* Berlín, 1973; II: *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.,* Berlín/New York, 1984. (Traducción italiana prologada por G. Reale y Th. A. Szlezák: Paul Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci,* 2 vols. y 3 tms., Milán, 2000: vol. I: *La rinascita dell'Aristotelismo nel I secolo a.C.,* trad. S. Tognoli-V. Cicero; vol. II.1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.,* trad. S. Tognoli-V. Cicero; vol. II.2: *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.,* trad. V. Cicero.)

— «Galien et Aristote», en *Images of man in ancient and medieval thought. Studia G. Verbeke...dedicata,* Lovaina, 1976, pp. 127-146.

MOVIA, G., *Alessandro di Afrodisia tra naturalismo e misticismo,* Padua, 1970.

NARDI, B., *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI,* Florencia, 1958.

— *Sigieri di Brabante nel pensiero del Renascimento italiano,* Roma, 1945.

— *Studi su Pietro Pomponazzi,* Florencia, 1965.

— *Saggi sulla cultura veneta del Quattro e Cinquecento,* Padua, 1971.

NUYENS, F., *L'évolution de la psychologie d'Aristote,* Lovaina, 1948. (Reprod. anast. 1973).

PARAIN, B. (ed.), *Del mundo romano al Islam medieval,* trad. M. Pérez-T. de Andrés-J. Sanz, (en la serie *Historia de la Filosofía,* Siglo XXI Editores), Madrid, 1987[8].

PERRONE, V., «Introduzione», en Pietro Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima,* Città di Castello, 1999.

PINE, M., «Pomponazzi and the problem of double truth», en *Journal of the history of ideas,* 29, 1968.

— *Pietro Pomponazzi radical Philosopher of the Renaissance,* Padua, 1986.

POPPI, A., *Introduzione all'aristotelismo padovano,* Padua, 1970.

— *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi,* Padua, 1970.

— «L'antiaverroismo della scolastica padovana alla fine del secolo XV», en *Studia Patavina,* 11, 1964, pp. 102-124.

RANDALL, J. H., «Introduction», en Cassirer-Kristeller-Randall, *The Renaissance Philosophy of Man,* Chicago, 1956.

— *The School of Padua and the Emergence of Modern Science,* Padua, 1961.

REALE, G., *Introducción a Aristóteles,* trad. V. Bazterrica, Barcelona, 1992[2].

RENAN, E., *Averroes y el averroísmo,* trad. Héctor Pacheco, Madrid 1992.

ROSS, D., *Aristotle,* Londres, 1996[6].

SAITTA, G., *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Renascimento,* (3 vols.), Bolonia, 1960-61[2].

SÁNCHEZ, J. A.-LÓPEZ, M. (eds.), *Humanismo renacentista y mundo clásico,* Madrid, 1991.

SCHMITT, C. B., *Aristotle and the Renaissance,* Cambridge (Mass.) 1983 (trad. francesa: *Aristote et la Renaissance,* ed. Luce Girad, París, 1992).

— *Studies in Renaissance Philosophy and Science,* Londres, 1981.

SCHMITT, C. B.-SKINNER, Q.-KESSLER, E.-KRAYE, J. (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosphy,* Cambridge-Nueva York-Melbourne-Sidney, 1988.

SCHROEDER, F. M.-TODD, R. B., *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect. The* De intellectu *attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle* De anima *3.4-8,* Toronto, 1990.

SHUTE, C. W., *The Psychologie of Aristotle. An Analysis of the Living Beings,* Columbia, 1941.

SIWEK, P., *La psychophysique humaine d'après Aristote,* París, 1930.

SKULSKY, L., «Paduan Epistemology and Doctrine of one Mind», en *Journal of the History of Philosophy*, 6, 1968.

SOLERI, G., *L'immortalità dell'anima in Aristotele*, Turín, 1952.

SPICER, E. E., *Aristotle's Conception of the Soul*, Londres, 1934.

TAYLOR, E. A., *Aristotle,* Londres, 1912.

V.V.A.A., *Platon et Aristote à la renaissance: XVIe Colloque international de Tours*, París, 1976.

VÉDRINE, H., *Les philosophies de la Renaissance,* París, 1971.

VERBEKE, G., «Le "De anima" d'Avicenne. Une conception spiritualiste de l'homme», en *Avicenna latinus. Liber De anima seu sextus De naturalibus IV-V.* Édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, Lovaina, 1968, pp. 1-73.

— «Science de lâme et perception sensible», en *Avicenna latinus. Liber De anima seu sextus De naturalibus I-II-III.* Édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, Lovaina, 1972, pp. 2-90.

— *L'Évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, París-Lovaina, 1945.

YEE, R. W., *The Problem of the Immortality of the Soul in the Works of Pietro Pomponazzi*, Tesis, Univ. de Toronto, 1966.

TRATADO
SOBRE LA INMORTALIDAD
DEL ALMA

PRÓLOGO

Pietro Pomponazzi de Mantua a Marcoantonio Flavio Contarini, patricio veneciano magnífico, queridísimo amigo **41a**

Esperaba yo, noble Contarini[1], poder visitar Venecia por este descanso estival de nuestra Universidad, y allí saludar y mostrar mis respetos en persona después de un largo tiempo a tantos grandes y viejos amigos y protectores míos ilustrísimos; y a ti principalmente, pues siempre te mantengo en mi memoria y estima, tal y como te mereces. Pero mi esperanza se vio completa-

[1] Sobre la identidad de este personaje, B. Nardi (*Di una nuova edizione del «De immortalitate animae» del Pomponazzi,* «Rassegna di filosofia», 4, 1955, pp. 154-155) dice que se trata de un Marcoantonio nacido aproximadamente en el 1485 y muerto en el 1546, quien, tras haber estudiado en Padua en 1506, hizo carrera política en esta misma ciudad. Se le atribuyen un comentario a la *Política* de Aristóteles y una obra de título *Speculum morale philosophorum.*

mente frustrada, porque cuando casi me disponía a emprender el camino, caí repentinamente en una grave y peligrosa enfermedad que me martirizó mucho y durante largo tiempo. Durante todo aquel período de mi enfermedad me frecuentaban habitualmente por cortesía, como suele hacerse, muchos oyentes y amigos míos, varones sin duda doctos y muy atentos; ellos intentaban suavizarme de muchas maneras aquella molestia. Y de vez en cuando me estimulaban, convaleciente como estaba, con varias cuestiones de diversa índole. Por fin, no sé por qué hado, la conversación se llevó al terreno de la inmortalidad del alma, cuestión sobre la cual, a invitación de todos los que estaban presentes, pronuncié un largo y copioso discurso que, retomado después y ordenado de forma más diligente, me pareció oportuno editar y dedicárselo a tu persona, para que, dado que al estar separados por la distancia no podemos «decir y oír verdaderas palabras»[2], nos estreche al menos el vínculo de mis escritos, sean éstos del valor que sean, y dialogue contigo de la única manera que se nos permite. Tú, por tu bondad, recibirás nuestro regalillo con benevolente espíritu, aunque no se corresponda en absoluto a un varón de tanta dignidad como tú. Saludos.

1 de octubre de 1516

[2] VIRGILIO, *En.*, I, 409.

PROEMIO

Que contiene el propósito o materia del libro y la causa del propósito, etc.

Fray Gerolamo Natale de Ragusa[3], de la Orden de los Predicadores, estando yo convaleciente de una desgraciada enfermedad, venía con gran frecuencia a visitarme, como corresponde a un varón muy cortés y lleno de afecto hacia mí. Y como un cierto día me viera menos dolorido por la enfermedad, con gran humildad así comenzó: «Queridísimo maestro, en días pasados, cuando nos exponías el libro primero *Acerca del cielo*, y llegaste a aquel lugar en el que Aristóteles intenta demostrar con muchos argumentos que "ingénito" e "im-

[3] Es discípulo de Pomponazzi; a él le atribuye B. Nardi la recopilación de una *Expositio* del libro XII de la *Metafísica* aristotélica dictada por el maestro: cfr. *Studi su Pietro Pomponazzi*, pp. 59-60.

perecedero" son términos intercambiables[4], dijiste que la posición de Santo Tomás de Aquino acerca de la inmortalidad del alma, aunque no la discutías de ningún modo como verdadera y en sí muy firme, sin embargo pensabas que en absoluto estaba en consonancia con las palabras de Aristóteles; por eso, a no ser que te resulte molesto, tendría gran interés en comprender por ti dos cosas: la primera, qué es lo que piensas de este asunto, dejando a un lado las revelaciones y los milagros, y permaneciendo pura y simplemente en los límites naturales; y la otra, cuál piensas que fue la opinión de Aristóteles en esta misma materia.» Y yo, viendo en todos los que estaban allí presentes —y, en efecto, había muchos— el mismo vivo deseo, así le contesté: «Queridísimo hijo, y todos vosotros, aunque no me pides poco —un asunto de esta naturaleza es ciertamente algo profundísimo, ya que prácticamente todos los filósofos ilustres lo trataron—, dado que, sin embargo, me pides algo que puedo hacer —decir qué sería lo que pienso—, y ciertamente es fácil mostrártelo, por ello te
41b daré satisfacción de buen grado. En todo caso, podrás consultar a quienes son más expertos si las cosas son como pienso. Por lo tanto, con la ayuda de Dios me pondré en camino.»

[4] ARISTÓTELES, *De cael.*, I 12, 282a25-283b22; cfr. B. NARDI, *Studi*, pp. 195-199, en donde se recoge el fragmento del comentario aludido aquí.

CAPÍTULO I

En el que se muestra que el hombre es de naturaleza indeterminada y es intermedio entre los seres mortales y los inmortales

Pero pensé que el inicio de nuestra consideración debía tomarse a partir del hecho de que el hombre es de una naturaleza no simple, sino múltiple, no cierta, sino incierta, y de que es intermedio entre los seres mortales y los inmortales[5]. Y puede verse claramente esto si analizamos sus operaciones esenciales, a partir de las cuales se conocen las esencias[6]. En efecto, por el hecho de que ejerce las funciones de las almas sensitiva y vegetativa, las cuales, como se afirma en el libro segundo

[5] Cfr. M. FICINO, *Theol. platon.*, I, 5, p. 62, XVIII, 8, p. 217; G. PICO, *De dig. hom.*, pp. 102-104.

[6] Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, I 1, 402b16ss.

Acerca del alma[7] y en el segundo *Acerca de la reproducción de los animales*[8] (capítulo 3), no pueden ejercerse sin instrumento corporal y caduco, se sitúa del lado de la mortalidad. Pero por el hecho de que intelige y quiere, que son operaciones que, según se establece a lo largo de todo el libro *Acerca del alma*[9] y en el libro primero *Acerca de las partes de los animales*[10] (cap. 1) y en el segundo *Acerca de la reproducción de los animales*[11] (cap. 3), se ejercen sin instrumento corporal, dado que estas operaciones demuestran la separabilidad y la inmaterialidad, y éstas por su parte la inmortalidad, ha de ser considerado entre los seres inmortales. A partir de estos hechos puede llegarse plenamente a la conclusión de que no es de naturaleza simple, ya que incluye tres almas —más o menos podríamos decirlo así—, esto es, la vegetativa, la sensitiva y la intelectiva, y a partir de que puede reivindicar para sí una naturaleza indeterminada, ya que no es por sí mismo ni mortal, ni inmortal, sino que abraza una y otra naturaleza. Por lo cual bien dijeron los antiguos cuando lo pusieron entre los seres eternos y los temporales, porque no es ni puramente eterno ni puramente temporal, pues participa de una y otra naturaleza, y a él mismo, estando en posición intermedia, se le ha concedido la potestad de apropiarse de la que quiera de ambas[12]; de ahí que se

---

[7] ARISTÓTELES, *De an.*, II, 1, 413a3.

[8] ARISTÓTELES, *De gen. an.*, II, 3, 736b22.

[9] ARISTÓTELES, *De an.*, II, 1, 413a6.

[10] ARISTÓTELES, *De part. an.*, I, 1, 461a29.

[11] ARISTÓTELES, *De gen. an.*, II, 3, 736b27.

[12] Esta temática tiene sin duda una honda raíz platónica. Plotino, por ejemplo, interpretando la antropología de Platón a partir del topos de la caída del alma (*Fedro* 246a ss.), decía que su caída no

encuentren tres clases de hombres[13]: algunos, en efecto, se cuentan entre los dioses, aunque son muy pocos: aquellos que, habiendo subyugado las almas vegetativa y sensitiva, se han hecho racionales casi al completo; otros, sin embargo, abandonando por completo el intelecto, e importándoles sólo el alma vegetativa y la sensitiva, prácticamente han pasado a ser bestias. Y quizá fue esto lo que quería significar la fábula pitagórica cuando dijo que las almas humanas transitan hacia diversas bestias[14]. A algunos, por el contrario, se les ha denominado simples hombres; y éstos son los que vivieron moderadamente según las virtudes morales, pero no se entregaron completamente al intelecto, ni abandonaron totalmente las funciones corpóreas. En todo caso, cada uno de estos modos tiene gran variedad, como puede verse fácilmente. Con esto además concuerda lo que se dice en el Salmo: «Lo hiciste un poco inferior a los ángeles»[15], etc.

---

sólo debe interpretarse en términos de encarnación, sino en términos de una aproximación excesiva a la materia y del consiguiente debilitamiento de los niveles intelectuales de nuestra alma (cfr. *En.*, I 8, 14, 44-50). En Proclo también encontramos un razonamiento semejante (cfr. *Elem. Theol.*, prop. 190), y por supuesto en Ficino (cfr. *Theol. platon.*, I, 5, p. 62); y Pico sabe recoger el tema en su *Oratio* (p. 110).

[13] Cfr. ARISTÓTELES, *Eth. Eud.*, I, 1, 1214a10 ss.; 4, 1215a35 ss.

[14] Cfr. ARISTÓTELES, *De an.*, I 3, 407b20-23.

[15] *Psal.*, 8, 6; cfr. G. PICO, *De dig. hom.*, p. 102.

CAPÍTULO II

En el que se exponen los modos en que se puede entender dicha multiplicidad del alma humana

Así pues, una vez comprobada la múltiple y ambigua naturaleza del hombre, no ciertamente esa que resulta de la composición de materia y forma, sino esa que proviene de su forma o alma, queda por ver que, como lo mortal y lo inmortal son cosas opuestas que no pueden ser afirmadas de una misma cosa, alguien con razón ponga en discusión cómo es posible que esas naturalezas se prediquen al mismo tiempo del alma humana. Y, ciertamente, entender esto no es cosa leve.

Por ello, o bien se admitirá una y la mima naturaleza, la cual sería al mismo tiempo mortal e inmortal, o bien dos diferentes. Además, si se concede lo segundo, se podrá entender esto de tres maneras: o bien según el número de los hombres habrá un número de naturalezas mortales e inmortales; por ejemplo, en Sócrates ha-

brá una naturaleza inmortal y una o dos mortales, y así en los demás casos, y de esta manera cada hombre tendrá una naturaleza propia mortal y otra inmortal; o más bien se establecerá en todos los hombres una sola naturaleza inmortal, pero en cada hombre se distribuirán y se multiplicarán las naturalezas mortales; o más bien, por el contrario, ponemos una naturaleza inmortal multiplicada, pero la mortal común para todos.

Sin embargo, si es elegida más bien la otra posibilidad, es decir, que el hombre sería mortal e inmortal por una y la misma naturaleza, como parece que no puede ser que predicados opuestos se apliquen a una misma cosa, no puede ocurrir sencillamente que la misma naturaleza sea mortal e inmortal, sino que o bien por sí misma [*simpliciter*] será inmortal y en un cierto aspecto [*secundum quid*] mortal; o más bien al revés, es decir, por sí misma mortal, y en un cierto aspecto inmortal; o más bien abrazará una y otra posibilidad en un cierto aspecto, es decir, en un cierto aspecto será mortal **41c** y en otro inmortal. En definitiva, con estos tres modos podría evitarse suficientemente la objeción. Así que, recapitulando, esta cuestión se podrá representar a través de estos seis modos, según se le manifiesta a aquel que sabe discurrir y concluir.

CAPÍTULO III

En el que se expone el modo seguido por Temistio y Averroes según el cual el alma inmortal es una en número, pero la mortal está multiplicada

Así pues, de estos seis modos enumerados, los entendidos aceptaron cuatro y prescindieron de dos. Ninguno, en efecto, señaló que el alma inmaterial se multiplica, mientras que el alma material es una en número. Y esto es razonable, puesto que es inimaginable que se dé una sola cosa corpórea en una tal cantidad de cosas diferentes en cuanto al lugar y al sujeto, y especialmente siendo corruptible. Similarmente, nadie expuso que una misma cosa es igualmente mortal e inmortal, igual que nada puede estar constituido igualmente de dos cosas contrarias, sino que siempre es necesario que una cosa predomine sobre la otra, como palmariamente se muestra en el libro primero *Acerca del cielo*[16], y en su

[16] ARISTÓTELES, *De cael.*, I, 2, 269a1.

Comentario 7[17], y en el libro segundo *Acerca de la reproducción de los animales,* texto 47[18], así como en el libro segundo del *Colliget*[19].

Hagamos, pues, un análisis particularizado acerca de los cuatro modos restantes. Así pues, Averroes[20] y, como creo, antes Temistio[21] estuvieron de acuerdo en establecer que el alma intelectiva realmente se distingue del alma corruptible, pero que ella misma es una en número para todos los hombres, mientras que el alma mortal está multiplicada. Ahora bien, la causa de lo primeramente dicho es que, como vieron que Aristóteles probó que el intelecto posible por su naturaleza no está mezclado[22] y es inmaterial[23], y en consecuencia es eterno, y que todas sus palabras conducían a esto, como le resulta manifiesto al que escruta los libros *Acerca del alma,* y creyeron que la razón de Aristóteles es en sí verdadera, afirmaron que el intelecto es por sí mismo inmortal. Pero, como posteriormente vieron que el alma sensitiva y el alma vegetativa requieren necesariamente en sus funciones del órgano corporal, como se pone en evidencia a partir de los lugares más arriba citados, mas tal órgano es necesariamente corpóreo y caduco, concluyeron que tal alma es por sí misma mortal. Sin embargo, dado que no puede ser que la misma cosa sea por sí misma y de manera absoluta mortal e inmor-

---

[17] AVERROES, *In Aristotelis De cael., I,* t. 7; Venetiis 1562, 6E.

[18] ARISTÓTELES, *De gen. an.,* II 6, 742a18-21.

[19] AVERROES, *Colliget,* II, 22, Venetiis 1562, 32F.

[20] AVERROES, *In Aristotelis De an., III,* t. comm. 5, Crawford 387-413.

[21] Ibíd.; TEMISTIO, *In Aristotelis De an.,* Verbeke 239-240.

[22] ARISTÓTELES, *De an.,* III 4, 429a18.

[23] ARISTÓTELES, *De an.,* III 4, 430a2-4.

tal, se vieron obligados a establecer que la que es inmortal se distingue realmente de la que es mortal. Temistio[24] intenta abonar a esta opinión incluso a Platón y aporta las palabras de éste en el *Timeo*[25], las cuales parecen sostener eso con claridad. Ahora bien, que el intelecto sea único en todos los hombres, ya sea el agente, ya sea el posible, puede resultar patente a partir del hecho de que es común entre los peripatéticos la frase «la multiplicación de individuos en una misma especie no puede darse sino por una materia cuantificada», como está escrito en los libros séptimo[26] y duodécimo[27] de la *Metafísica*, y en el segundo *Acerca del alma*[28]. Para resolver las dudas acerca de este modo, inspecciónense los libros de aquéllos y de sus prosélitos. Aquí, en verdad, nos proponemos abreviar y referir sólo lo que es indispensable.

---

[24] TEMISTIO, *In Aristotelis De an.*, Verbeke, 239-240.
[25] PLATÓN, *Tim.*, 69c5-e3.
[26] ARISTÓTELES, *Metaph.*, VII 8, 1034a7.
[27] ARISTÓTELES, *Metaph.*, XII 2, 1069b30; XII 8, 1074a33.
[28] ARISTÓTELES, *De an.*, II 2, 414a25-27.

CAPÍTULO IV

En el que se impugna la referida opinión de Averroes

Aunque esta opinión en nuestro tiempo sea muy conocida y casi por todos unánimemente considerada como la propia de Aristóteles, a mí, por el contrario, me parece que no sólo es en sí completamente falsa, sino que resulta ininteligible, monstruosa y completamente ajena a Aristóteles. Es más, considero que semejante tontería jamás fue ya no digo creída, sino ni siquiera pensada por él.

Y en primer lugar, acerca de su falsedad no pretendo aducir nada nuevo, sino tan sólo remitir al lector a aquello que Santo Tomás de Aquino, honor de las letras latinas, escribió en el propio libro *Contra la unidad del intelecto*[29], y en la primera parte de la *Suma Teológi-*

[29] TOMÁS, *De unit. intell.*, III, 63 ss.; IV, 86-98; V, 99-113.

ca[30], en el libro segundo de la *Suma contra los gentiles*[31], en las *Cuestiones disputadas sobre el alma*[32] y en otros muchos lugares[33]. Y, en verdad, ataca esta opinión de una forma tan excelente y tan sutil, que en mi opinión no deja nada intacto, y ninguna respuesta que alguien en favor de Averroes pueda dar deja sin su refutación. Lo impugna, disipa y aniquila todo, y no les ha dejado ningún refugio a los averroístas, a no ser improperios y maledicencias contra aquel divino y santísimo varón.

En cuanto al segundo punto, sin embargo, me he propuesto aportar esas pocas cosas que a mí me merecen una fe plena, es decir, que esto es ajeno a Aristóteles, y que se trata de una invención y una monstruosidad creada por Averroes. Primeramente, porque un alma intelectiva de tal naturaleza, o tiene alguna operación por completo independiente del cuerpo como sujeto y como objeto[34], o ninguna. Lo segundo no puede

---

[30] TOMÁS, *S. theol.* I, 75, art. 6; 76, arts. 1-2; 79, art. 4.

[31] TOMÁS, *S. contra gent.* II, 73-81 n. 1488 ss.

[32] TOMÁS, *Quaest. disp. de an.*, arts. 3-5.

[33] Cfr. TOMÁS, *Quaest. disp. de spirit.*, arts. 2, 9; *In Aristotelis De an., III*, lect. 7, nn. 689 ss.

[34] *«...tamquam a subiecto et obiecto»*; cfr. TOMÁS, *In Aristotelis De an., I*, art. 2: «Pues inteligir es de alguna manera propio del alma, y de otra del compuesto. Es necesario saber que hay alguna actividad del alma que es una pasión que necesita del cuerpo como instrumento y como objeto [*sicut instrumento et sicut obiecto*]: por ejemplo, de la misma manera que ver tiene necesidad del cuerpo como objeto pues el color, objeto de la vista, es un cuerpo, así también esta actividad del alma tiene necesidad del cuerpo como instrumento, pues la visión, pese a que se produzca por el alma, no se da sin embargo sino por el órgano de la visión, es decir, por la pupila que hace las veces de instrumento, y de esta manera ver no es algo propio del alma solamente, sino también del órgano. También

concederse, dado que es contradictorio con él mismo y con la razón. Con él, en efecto, porque en el comentario 12 al libro primero *Acerca del alma*, al final, dice esto: **41d** «Y no quiere decir con esto lo que parece extraerse literalmente de estas palabras, es decir, que inteligir no se da sino con la imaginación: entonces el intelecto material, en efecto, será generable y corruptible, como entiende Alejandro.»[35] A partir de estas palabras resulta manifiesto que el intelecto, según Averroes, tiene alguna operación completamente independiente del cuerpo.

---

hay alguna actividad del alma que tiene necesidad del cuerpo, pero no como instrumento, sino sólo como objeto. En efecto, inteligir no se produce por un órgano corporal, pero requiere de un objeto corporal: pues, como dice el Filósofo en el libro III de este escrito, las representaciones de la imaginación están ante el intelecto como los colores ante la vista, o bien los colores son los objetos de esta última, así que las representaciones de la imaginación son los objetos del intelecto. En consecuencia, las representaciones de la imaginación no se dan sin el cuerpo; el acto de inteligir no se da sin el cuerpo, que hace entonces las veces de objeto y no de instrumento de esta actividad. Se siguen dos consecuencias; la primera: inteligir es la actividad propia del alma y necesita del cuerpo sólo como objeto, según se ha dicho; pero ver, igual que las otras actividades y pasiones, no pertenece al alma solamente, sino también al compuesto. La otra: aquello que posee por sí mismo una actividad posee por sí mismo el ser y la substancia, y aquello que no posee por sí mismo una actividad, no tiene el ser por sí mismo; y es por ello que el intelecto es una forma subsistente, las otras potencias son formas en la materia.» Pomponazzi, que adopta esencialmente el significado de lo que aparece en este texto bajo las expresiones *sicut instrumento* y *sicut obiecto*, sin embargo extrae del razonamiento del Aquinate una conclusión harto diferente de la suya: para él es indispensable formular la absoluta independencia de la actividad intelectiva con respecto al cuerpo ya sea *ut subiecto (instrumento)*, ya sea *ut obiecto*, para postular para el alma un ser y una substancia independientes del compuesto.

[35] AVERROES, *In Aristotelis De an., I*, t. comm. 12, Crawford 18.

Es más, ello lo confirma la razón, pues el intelecto no es una forma puesta en existencia por el sujeto, por consiguiente, no es dependiente en cuanto al ser del sujeto; así pues, tampoco en cuanto a su operar, cuando la operación sigue al ser.

Ahora bien, que esto no estaría en consonancia con Aristóteles y sería contrario a su opinión es suficientemente claro cuando en el final del texto 12 citado del libro primero *Acerca del alma*[36] dice que el inteligir o es imaginación o no existe sin la imaginación. Y aunque allí hable de manera condicional, sin embargo en el libro tercero *Acerca del alma* (texto 39)[37] dice con toda claridad que no se da el inteligir sin imagen, hecho que se comprueba por experiencia. Así pues, según Aristóteles, el intelecto humano de ninguna manera tiene una operación completamente independiente del cuerpo, lo cual es contrario a lo que se ha concedido.

En relación con este punto no veo otra respuesta a no ser que el argumento es demostrativo con respecto al inteligir humano y en tanto que por el intelecto el hombre es calificado de inteligente. De esta manera, en efecto, se verifica que siempre necesita de la imaginación, pues en la intelección nueva y previa a la adquisición[38] ello es manifiesto, pero en la intelección eterna o

---

[36] ARISTÓTELES, *De an.*, I 1, 403a8-10; AVERROES, *In Aristotelis De an., I*, t. comm. 12, Crawford 16.

[37] ARISTÓTELES, *De an.*, III 7, 431a16; AVERROES, *In Aristotelis De an.*, III, t. comm. 30, Crawford 468.

[38] *Adeptio* hace referencia a un conocimiento completo; en clave averroísta se entiende como la cópula del intelecto agente con el paciente. Con dicha cópula culmina el proceso intelectivo individual: cfr. AVERROES, *In Aristotelis De an., III*, t. comm. 36, Crawford 499 ss.

en el propio estado de adquisición también resulta verdad, puesto que, según el propio Averroes, el intelecto posible viene dispuesto al acogimiento del intelecto agente como forma gracias a los hábitos especulativos cuya conservación depende de la facultad sensitiva, como él mismo señala en el comentario 39 al libro tercero *Acerca del alma*[39]. Ahora bien, si se tiene en cuenta el intelecto en tanto que intelecto, entonces no depende en absoluto de la imagen[40].

No obstante, por más que esto se diga de una forma bastante ingeniosa, sin embargo, no parece tener ningún valor, puesto que, según la definición común de alma, ésta es el acto de un cuerpo físico orgánico, etc[41]. Por lo tanto, el alma intelectiva es el acto de un cuerpo físico orgánico. Así pues, como según el ser el intelecto es el acto del cuerpo físico orgánico, por lo tanto en toda operación suya dependerá del órgano como sujeto o como objeto. Luego nunca se liberará por completo del órgano.

---

[39] AVERROES, *In Aristotelis De an., III,* t. comm. 39, Crawford 506.

[40] El argumento hay que entenderlo según lo que señala el propio Pomponazzi un poco más abajo: el intelecto puede ser entendido desde el punto de vista averroísta de una doble manera en virtud de su naturaleza de Inteligencia: por un lado puede ser considerado en sí mismo con independencia de la esfera humana sobre la que actúa, y de esta manera su acto intelectivo es puro e independiente de la sensibilidad. Por otro lado, puede ser considerado en su relación con la especie humana vinculado así a la estructura psíquica del individuo y por ende a la sensibilidad: sólo bajo esta última consideración han de aplicársele las palabras de Aristóteles atribuyéndole una dependencia de la imaginación y de las imágenes sensibles.

[41] ARISTÓTELES, *De an.*, II 1, 412b4-6.

A esto se contesta quizá que en el caso del alma ocurre tal como en el de las demás Inteligencias. Y, en efecto, el propio Comentador en el comentario 19 del libro tercero *Acerca del alma*[42] dice que ella misma es la última de las Inteligencias. Ahora bien, las demás Inteligencias pueden ser consideradas de manera doble: de un modo en sí, y no en tanto que actualizan el cuerpo celeste; y de esta manera no son almas y de ninguna manera tienen operaciones dependientes del cuerpo, tal es el caso de inteligir y desear; sin embargo, pueden ser consideradas de otra manera en tanto que actualizan los cuerpos celestes; y de esta forma les conviene el ser almas, y, es más, la definición dada de alma. Y, en efecto, así son actos de un cuerpo físico orgánico, aunque aquella definición se les aplique de manera harto equívoca, como el mismo Comentador señala en el comentario 5 del libro tercero *Acerca del alma*[43]. En efecto, los cuerpos celestes son seres animados, como Aristóteles señala en el libro octavo de la *Física*[44], en el segundo *Acerca del cielo*[45] y en el libro duodécimo de la *Metafísica*[46], aunque de manera harto equívoca, como también el mismo Comentador dice en su libro *Acerca de la substancia del orbe celeste*[47]. Por lo cual, también el alma intelectiva podrá ser considerada de dos maneras. De una manera,

---

[42] AVERROES, *In Aristotelis De an.*, III, t. comm. 19, Crawford 442.

[43] AVERROES, *In Aristotelis De an., III*, t. comm. 5, Crawford 405.

[44] ARISTÓTELES, *Phys.*, VIII 2, 252b23-27.

[45] ARISTÓTELES, *De cael.*, II, 12, 292a20.

[46] ARISTÓTELES, *Metaph.*, XII 7, 1072b27-30; cfr. AVERROES, *In Aristotelis Metaph., XII*, t. comm.. 36, Venetiis 1562, 318H.

[47] AVERROES, *De subst. orbis*, I, Venetiis 1562, 5H; 10B-L.

en efecto, en tanto que es la más baja de las Inteligencias y no en orden a su esfera, es decir, el hombre; y así de ninguna manera depende del cuerpo ni en cuanto al ser, ni en cuanto al operar. Por lo cual, tampoco de esta manera es acto de un cuerpo físico orgánico. Ahora bien, puede ser considerada de otro modo en orden a su esfera, y así resulta ser el acto de un cuerpo físico orgánico; por lo cual, como tal no se libera del cuerpo, ni en cuanto al ser, ni en cuanto al operar. Por esta razón, como es la forma del hombre, siempre necesitará de imagen en su operar, pero no por su naturaleza, como arriba se ha dicho. Y según este modo puede ser resuelta la duda habitual acerca de cómo el filósofo natural se ocupa del alma intelectiva, cuando, sin embargo, en el libro primero *Acerca de las partes*[48], en el capítulo primero, dice Aristóteles que no atiende el filósofo natural al alma intelectiva, dado que es un moviente inmóvil, y lo demás que allí expone. Se resuelve, pienso yo, porque en tanto que alma, es natural; es más, según esta consideración, las Inteligencias son tratadas por el filósofo natural; pero, en tanto que el alma humana es el intelecto, es asunto del metafísico, como también los demás intelectos superiores.

Sin embargo, en realidad esta respuesta parece ha- **42a**
cer aguas por todas partes: en primer lugar, porque, si se hiciera del alma humana el mismo juicio que el que se hace al respecto de las demás Inteligencias, cuando en el libro duodécimo de la *Metafísica*[49] Aristóteles trata la cuestión de las Inteligencias también hubiera debido tratar sobre el alma humana, cosa que, sin embargo, en modo alguno hizo.

---

[48] ARISTÓTELES, *De part. animal.*, I 1, 641a32-b12.
[49] ARISTÓTELES, *Metaph.*, XII 8, 1073a14 ss.

Además, si el juicio acerca del intelecto humano es el mismo que el juicio acerca de las Inteligencias, ¿por qué entonces Aristóteles en el texto comentado 26 del libro segundo de la *Física*[50] señala que el término último de la consideración natural es el alma humana? Pues si Aristóteles lo entiende «en cuanto a la existencia», esto resulta falso; en efecto, el filósofo natural efectúa la demostración de Dios y de las Inteligencias en cuanto a su existencia, y por lo que dice el mismo Comentador en el comentario 2 del libro primero *Acerca del alma*[51] y en el comentario 36 del libro duodécimo de la *Metafísica*[52], el teólogo recibe estas demostraciones de parte del filósofo natural. Ahora bien, si se habla «en cuanto a la esencia», bien claro está que, según la respuesta dada, el alma intelectiva no es un asunto pertinente al filósofo natural, dado que como tal es un moviente inmóvil; además, como dice la respuesta, esto fue lo que quiso decir Aristóteles en el libro primero *Acerca de las partes* en el citado capítulo.

Además, parece ridículo decir que el alma intelectiva, que es potencialmente una sola en número, tiene dos modos de inteligir, esto es, uno dependiente y otro independiente del cuerpo. Y cierto es que a mí así sí que me parecería que tendría dos <modos de ser>. Es verdad que la Inteligencia, aunque sea intelecto y alma, y no necesite en su inteligir del cuerpo, en cuanto a su actividad de mover, por el contrario, necesita del cuerpo.

---

[50] ARISTÓTELES, *Phys.*, II 2, 194b10-15; AVERROES, *In Aristotelis Phys., II*, t. comm. 26, Venetiis 1562, 58L.

[51] AVERROES, *In Aristotelis De an., I*, t. comm. 2, Crawford 5.

[52] AVERROES, *In Aristotelis Metaph., VI*, t. comm. 2; Venetiis 1562, 146G-H.

Ahora bien, mover localmente e inteligir son operaciones en gran medida diferentes. Pero, a pesar de todo, en el alma se postulan dos intelecciones, de las cuales una depende del cuerpo, pero la otra es por sí misma completa. Esto no parece estar en consonancia con la razón, cuando de una sola operación en atención a un único e idéntico objeto no parece haber sino un solo modo de operar.

Por otro lado, parece superfluo e increíble que lo que es uno en número tenga casi infinitas operaciones respecto del mismo objeto y a la misma vez. Pero esto es lo que se sigue según esa opinión: puesto que aquel intelecto intelige con una intelección eterna a Dios, y con una intelección nueva tiene tantas intelecciones de Dios, cuantos hombres lo inteligen. Esto, en efecto, parece ser una pura ficción, como puede mostrarse desde muchos puntos de vista. No hay, sin embargo, ningún inconveniente en que la Inteligencia intelija sin el cuerpo pero no mueva localmente sin él, cuando inteligir y mover localmente son operaciones de géneros completamente diversos: una es inmanente y la otra es transitiva; a pesar de esto, en el caso del alma intelectiva ocurre todo lo contrario: en efecto, ambas operaciones son intelecciones y ambas inmanentes.

En segundo lugar, en relación con la cuestión capital: si, según Aristóteles, el alma intelectiva es verdaderamente inmaterial, según el citado Comentador se inventa, como esto no es por sí conocido, es más, muy dudoso, resulta oportuno que se manifieste por alguna evidencia. Es sólo suficiente para concluir la inseparabilidad, según Aristóteles, con que se trate de una facultad orgánica o, si no es orgánica, que no pueda emprender su actividad sin objeto corporal. Dice, en efecto, en

el texto 12 del libro primero *Acerca del alma,* que, si el intelecto es imaginación, o no se da sin imaginación, no puede separarse[53]. Como, sin embargo, la separabilidad se opone a la inseparabilidad, y la proposición disyuntiva afirmativa contradice a la copulativa afirmativa hecha de partes opuestas, si entonces para la inseparabilidad es suficiente la alternativa «estar en el órgano como en un sujeto o depender de él como objeto», por lo tanto para la separabilidad se requiere la conjunción «ni depender del órgano como sujeto ni como objeto» al menos en alguna operación suya. Pero siendo éste el centro de la cuestión, ¿de qué modo certificará Averroes que el alma es inmortal, sobre todo cuando dice Aristóteles que es necesario que el que intelija observe una imagen[54], y cualquier hombre experimenta esto en sí mismo?

A esto quizá se replique que aquella razón del libro tercero *Acerca del alma* prueba que el alma es por su naturaleza inmortal, pues recibe todas las formas materiales[55]. De lo que después evidentemente se concluye que tiene una operación completamente independiente, ya que la operación sigue de inmediato al ser.

No obstante, esto no parece tener valor, puesto que aquella razón de Aristóteles supone que el intelecto es movido por el cuerpo, ya que dice que el inteligir es como el sentir, y el intelecto posible es una facultad pasiva; y más abajo declara que la imagen sensible es la

---

[53] ARISTÓTELES, *De an.*, I 1, 403a8-10; AVERROES, *In Aristotelis De an., I,* t. comm. 12, Crawford 16.

[54] ARISTÓTELES, *De an.*, III 7, 432a8.

[55] ARISTÓTELES, *De an.*, III 4, 429a13-15.

que lo mueve[56]. Ahora bien, lo que necesita de imagen **42b**
es inseparable de la materia por lo dicho. Así pues, aquella razón prueba que es material más que inmaterial.

Sin embargo, todavía se replicará quizá que por el hecho de que el intelecto no necesita de órgano como sujeto es por sí mismo inmaterial —razón a la que da forma Aristóteles inmediatamente después de la señalada[57].

Pero tampoco esto parece ser satisfactorio, ya que o bien sólo aquella condición es suficiente, o se requiere la otra, es decir, que no sea movido por lo corpóreo. Si ambas, entonces prevalece el argumento anterior; si sólo aquélla, se anula el juicio de Aristóteles, cuando pone ambas condiciones como requisitos.

No obstante, quizá se diga aún que en realidad hay un solo requisito, pues no necesitar del cuerpo como sujeto conduce inexorablemente a que se trate de una potencia inmaterial, y al revés. Ahora bien, dado que el intelecto, que es inmaterial, tiene alguna operación completamente independiente —en efecto, si es inmaterial, entonces debe tenerla, y viceversa—, y dado que además de una operación independiente del objeto tiene sin embargo también otra dependiente, para que no estime quizá alguien a partir de esto que tiene alguna operación dependiente, luego las tiene todas dependientes, por ello añadió después Aristóteles aquello de que si el inteligir no se diera sin imaginación, necesitando así en toda operación de la imaginación, entonces indudablemente el intelecto sería inseparable.

---

[56] Ibíd.

[57] ARISTÓTELES, *De an.*, III 7, 429a25.

Pero esto no parece poder prevalecer. En primer lugar, porque Aristóteles habría adjuntado aquella condición de manera superflua, cuando la otra sería suficiente para inferir la conclusión, pero resulta injurioso atribuir esto a un filósofo tan importante.

En segundo lugar, porque si de que el intelecto en toda operación suya necesita de imagen se infiere que él mismo es inseparable, esto sólo puede ser porque, según la posición de Averroes, es orgánico (me refiero a *orgánico subjetivamente*). En efecto, según lo concedido, son coincidentes las expresiones «orgánico subjetivamente» y «facultad cognoscitiva material»; por lo cual, también «no orgánico subjetivamente» e «inmaterial». Por lo tanto, decir que depende siempre del cuerpo como objeto es decir que necesita del cuerpo como sujeto, y de esta manera no diría nada nuevo cuando dijo «si el inteligir no se da sin imaginación», pues son coincidentes por sí mismos «ser imaginación» y «no darse nunca sin la imaginación», y una cosa declara la otra. Sería, pues, similar a si alguien dijera «si Sócrates no es un hombre o no es un animal racional, entonces no es disciplinable». Dejo al juicio de otros cuán ridículo y ajeno a la majestad de Aristóteles es tal discurso.

Además, cuando dos causas determinan la verdad de una cosa, si se elimina una y permanece la otra, aquella cosa sigue siendo en todo caso verdadera, como es por sí manifiesto, ya que para la verdad de una disyuntiva es suficiente con que una parte sea verdadera[58]. Sin embargo, es verdad que el intelecto es insepa-

[58] Dicho de otra forma: una proposición disyuntiva sólo es falsa si todos sus miembros lo son igualmente.

rable de la materia, dado que es imaginación o no se da sin imaginación, como se dice en el libro primero *Acerca del alma*[59]. Así pues, a pesar de que se descarte el que el intelecto fuera imaginación, no menos sería verdad su materialidad en la medida en que no se daría sin imaginación. Ahora bien, según la posición de Averroes, esto resulta falso, pues es imposible, según ésta, que el intelecto sea inseparable y no sea imaginación, puesto que, según esa posición, estas cosas coinciden. Así pues, la posición que señala que «orgánico subjetivamente» coincide con «material», así como la coincidencia contraria a ésta, es decir, que «no orgánico subjetivamente» coincide con «inmaterial», es falsa.

Por otro lado, siempre que a alguna cosa se le asignan dos modos de ser en disyunción, ella puede separarse indiferentemente de alguno de aquellos modos o, al menos, de uno de ellos en concreto, permaneciendo ella misma. Verbigracia: la mezquindad se produce por una duplicidad de causas, o por avaricia, o por prodigalidad[60]; por ello se puede encontrar tanto un mezquino avaro sin prodigalidad como un mezquino pródigo sin avaricia. Si, en efecto, no se pudieran separar <estos dos modos>, no existirían en verdad dos modos de ser mezquinos, sino que, o bien coincidirían recíprocamente, o bien ambos concurrirían necesariamente para la mezquindad de forma copulativa y no disyuntiva. Y, en efecto, si nadie fuera mezquino, a no ser que fuera simultáneamente pródigo y avaro, entonces no se diría bien que para la mezquindad se requiere de la prodiga-

---

[59] ARISTÓTELES, *De an.*, I 1, 403a8.

[60] El ejemplo está tomado de Aristóteles: cfr. *Eth. Nic.*, IV 1, 1119b25.

lidad o de la avaricia, sino que la prodigalidad y la avaricia juntas constituirían la mezquindad. Así pues, si para la inseparabilidad del alma es suficiente con que ella sea imaginación o con que no se dé sin imaginación, entonces o bien sigue prevaleciendo su inseparabilidad sin que se dé indiferentemente alguna de esas dos condiciones, o bien sin darse una determinada. Si lo primero, entonces seguirá siendo cierto que el intelecto no se dé sin imagen y, sin embargo, no sea imaginación —y en consecuencia, que siempre necesite del cuerpo como objeto y no como sujeto—, pero esto va en contra de lo concedido por la parte contraria. Si, por el contrario, se concede lo segundo, esto es, que sea de forma determinada y no indiferentemente, como no pueda ser que algo necesite del cuerpo como sujeto y no como objeto, por lo tanto seguirá prevaleciendo que el intelecto necesite de él como objeto y no como sujeto. Luego es lo mismo que lo primeramente dicho.

42c Además de esto, según la posición de Averroes, el intelecto tiene alguna operación completamente independiente del cuerpo. Como esto es dudoso, tiene que ser certificado por alguna prueba; y no se puede imaginar otra mejor que porque él mismo es inmaterial. Ahora bien, como tampoco esto es menos dudoso que lo primero, también requiere de una demostración. Así pues, debemos preguntarnos cuál es el término medio de esa demostración, es decir, si el intelecto es así porque no depende del cuerpo como sujeto y objeto al mismo tiempo, o porque sólo depende del cuerpo como sujeto. No se puede conceder lo primero, ya sea porque así se incurriría en *petitio principii*, pues pretendiendo probar que el intelecto en alguna operación suya no depende del cuerpo estamos asumiendo que él mismo es

inmaterial, y probando que él es inmaterial estamos admitiendo que en alguna operación no depende del cuerpo; ya sea también porque no hay ningún tal término medio por el cual se admita que el propio intelecto no depende del cuerpo como objeto: en efecto, la primera demostración del libro tercero *Acerca del alma*[61] prueba que el intelecto es inmaterial, pues recibe todas las formas materiales. De modo que, como tal, recibir consiste en un padecer, como dice Aristóteles allí mismo[62], por consiguiente será movido por una cosa corporal y así necesitará del cuerpo como objeto. La segunda demostración es que la forma inteligible no es recibida en el órgano, sino en el propio intelecto; por lo tanto, es lo mismo que lo anterior, ya que recibir es un padecer.

Así pues, es necesario recurrir a la otra posibilidad, esto es, a que el término medio sea «porque no necesita del cuerpo como sujeto, aunque sí como objeto». Y si esto es así, ¿cómo es entonces que Aristóteles reclamando la atención del lector en el proemio de su *Acerca del alma*[63] dijo: «Es necesario entender previamente acerca de sus operaciones», y añade después, «si inteligir es como imaginación o no se da sin imaginación, no puede ser que se separe»[64]? Por lo cual, para concluir la separabilidad, opuesta a la inseparabilidad, es necesario asumir de manera conjuntiva que no es imaginación y que en alguna operación suya no depende de la imaginación; y que, por consecuencia, no depende del cuerpo como sujeto ni tampoco como objeto al menos en

---

[61] ARISTÓTELES, *De an.*, III 4, 429a13-29.
[62] Ibíd.
[63] ARISTÓTELES, *De an.*, I 1, 402b12.
[64] Ibíd. 403a7-10.

alguna de sus operaciones; lo cual es contrario a lo que se ha concedido.

Esta posición es reforzada, de nuevo, por mi adversario de esta manera: son coincidentes «necesitar del cuerpo como sujeto» y «ser una facultad material»; también son coincidentes sus contrarios, esto es, «no necesitar del cuerpo como sujeto» y «ser una facultad inmaterial». En efecto, según el libro primero de los *Analíticos Segundos*[65], si la afirmación es la causa de la afirmación, la negación lo es de la negación. ¿Por qué, pues, Aristóteles, para concluir la materialidad a «ser imaginación» adjuntó «no darse sin la imaginación»? Cae ciertamente en la falacia *non-causae ut causae*, pues la causa específica de la materialidad es necesitar del cuerpo como sujeto. Y esto se confirma de manera sumamente evidente de esta forma: para la inmaterialidad, además de la no indigencia del cuerpo como sujeto, o bien es necesario no precisar en alguna operación suya determinada del cuerpo como objeto, o no es necesario. La segunda posibilidad no puede darse como concedida, puesto que «no precisar del cuerpo como sujeto» y «no precisar en alguna operación determinada del cuerpo como objeto» son coincidentes. Por lo cual, si se postula una cosa, se postula la otra. Así pues, queda que la inmaterialidad exige de una y otra cosa en forma copulativa. Por lo cual, como la materialidad es contraria a la inmaterialidad, es suficiente para la misma materialidad necesitar del cuerpo como sujeto o como objeto. Así pues, o bien estas cosas son separables y de esta manera no coincidirán, lo cual es contrario a lo concedido, o es que serán inseparables, y de

[65] ARISTÓTELES, *Anal. post.*, I 13, 78b20.

esta manera no han de ser asignadas bajo la forma de la disyunción, cosa que, sin embargo, hace Aristóteles. Ahora bien, la última consecuencia extraída resulta manifiesta porque lo que es enunciado disyuntivamente es verificado de manera alternativa, y no de manera copulativa. Y es que <Aristóteles> en el texto 17 del libro décimo de la *Metafísica*[66], el Comentarista en el comentario 56 al libro tercero *Acerca del cielo*[67], y Boecio en el libro *Acerca del silogismo hipotético*[68] afirman que es inútil y ridícula la proposición interrogativa disyuntiva en la cual todas las partes son verdaderas. Y, además, entonces ocurriría que a la proposición copulativa afirmativa la contradiría la proposición copulativa hecha de partes opuestas y no la disyuntiva, cosa que es una palmaria falsedad. Por lo cual, si no estoy equivocado, el Comentarista, Santo Tomás y quienquiera que opine que Aristóteles piensa que el intelecto humano es en verdad inmortal, están lejos de la verdad.

Además, es extraño que Aristóteles dejara sentado que el intelecto alguna vez intelige sin la imaginación y, sin embargo, en todas partes diga que no se da el inteligir sin la imagen. En efecto, no hubiera debido pronunciarse de una manera tan rotunda.

En tercer lugar, con respecto a la cuestión capital: **42d**
según el Comentarista es conveniente situar la felicidad humana en la unión del intelecto agente con el posible, como él mismo muestra palmariamente en el comenta-

---

[66] ARISTÓTELES, *Metaph.*, X 5, 1056a1; AVERROES, *In Aristotelis Metaph., X*, t. 17, Venetiis 1562, 264H.

[67] AVERROES, *In Aristotelis De cael. III*, t. comm. 56, Venetiis 1562, 218I.

[68] BOECIO, *De hypothet. syllog.*, I 6, 3-4, Obertello 234; III 10, 7, Obertello 382-384.

rio 36 al libro tercero *Acerca del alma*[69]. Pero no es difícil de ver cuán vano es esto y cuánto disiente de Aristóteles. Vano, ciertamente, porque en todo cuanto tenemos de la tradición hasta nuestros tiempos no se ha encontrado ningún caso. Y de esta manera el fin del hombre resulta inútil, cuando no ha sido alcanzado por ninguno; es más, no puede ser alcanzado por ninguno, comoquiera que no puedan ser poseídos los medios ordenados hacia ese fin. Y es que resulta imposible que un hombre conozca todas las cosas, como dice Platón en el libro décimo de la *República*[70], ni siquiera las que son visibles; es más, ninguna ciencia ha sido alcanzada de forma perfecta hasta nuestros días, como se sabe por experiencia. También resulta manifiesto que ello iría contra Aristóteles, puesto que en la *Ética a Nicómaco*[71], donde determina el último fin humano, lo pone en que el hombre adquiera el hábito de la sabiduría. Y no puede decir nadie que no terminó esta obra, cuando de manera manifiesta al final de ella pone un epílogo y le da continuación con la *Política*[72]. Por lo cual, no puedo dejar de extrañarme grandemente cuando adscribe a Aristóteles esa unidad del intelecto, dado que no es establecida por él en ningún lugar; por el contrario, en el libro segundo de la *Física,* texto 26, donde se refiere al alma humana, establece su diversidad en número. Llega a decir incluso: «A causa del cual cada cosa... y en torno a esas cosas que son formas separadas, <pero> en la ma-

[69] AVERROES, *In Aristotelis De an., III*, t. comm. 36, Crawford 500-501.

[70] PLATÓN, *Rep.*, X, 598c6-d6.

[71] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, X 7, 1177b19-26.

[72] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, X 9, 1181b15-24.

teria; pues el hombre genera al hombre a partir de la materia y el sol»[73]. De donde es claro que estableció no un alma, sino muchas. Y hay otra reserva relativa a aquella unión, cuando no se ha encontrado a nadie que sea tal ni Aristóteles habría dicho algo así. Por lo cual, en mi opinión, esto, además de ser en sí mismo una fantasía, va contra Aristóteles.

[73] ARISTÓTELES, *Phys.*, II 2, 194b11-15; AVERROES, *In Aristotelis Phys., II,* t. 26, Venetiis 1562, 58K.

CAPÍTULO V

En el que se expone el otro modo de declarar que lo intelectual se distingue realmente de lo sensitivo, pero multiplicándose en relación con la diversidad numérica de lo sensitivo

Así pues, una vez refutada la opinión anterior como ininteligible, está el otro de los modos enumerados que coincide con el primero en cuanto a que lo intelectivo realmente se distingue de lo sensitivo, pues no pueden atribuirse a una misma cosa predicados propiamente contradictorios. Ahora bien, en otra cuestión difiere de él. Y es que establece el número de las almas intelectivas según el número de las almas sensitivas. Sócrates, en efecto, se distingue de Platón, como «este hombre» de «aquel hombre»; sin embargo, no es «este hombre» sino por el intelecto, como también el propio Averroes declara en el comentario primero del libro tercero *Acer-*

ca del alma[74]. Por lo cual, el intelecto de Sócrates es distinto del intelecto de Platón. Y, ciertamente, si de ambos hubiera un único intelecto, ambos tendrían el mismo ser y el mismo operar: ¿qué pensamiento más ridículo se puede tener?

Ahora bien, también los defensores de esta postura, aun estando de acuerdo en esto, difieren entre sí. Algunos de ellos, en efecto, establecieron que el alma está con relación al hombre más como motor en relación con lo movido, que como forma en relación con la materia[75]. Y éste parece que fue el pensamiento de Platón en el *Alcibíades I*[76] diciendo que «el hombre es el alma que usa del cuerpo»; con él parecen estar en consonancia las palabras de Aristóteles en el libro noveno de la *Ética a Nicómaco*[77] cuando dice que el hombre es su intelecto. Otros[78], por el contrario, aseveraron lo contrario señalando que el alma está en relación con el hombre como forma con respecto a la materia, y no sólo como motor respecto de lo movido; y que ha de decirse que el hombre es un compuesto de alma y cuerpo más verdaderamente que un alma usando de un cuerpo. Pero las demás ideas que son aducidas por ellos no resultan necesarias para nuestro propósito.

---

[74] AVERROES, *In Aristotelis De an., III,* t. comm. 1, Crawford 380.

[75] Cfr. ARISTÓTELES, *De an.,* I 2, 404a20-26; TOMÁS, *De unit. intell.,* I, 5; *S. theol.,* I, 76 art. 3.

[76] PLATÓN, *Alcib., I,* 129e12; 130c5.

[77] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.,* IX 4, 1166a22.

[78] Cfr. TOMÁS, *S. theol.,* I, 76 art. 1.

CAPÍTULO VI

En el que es impugnada la opinión anteriormente expuesta

Sin embargo, este modo en sus dos articulaciones es impugnado por Santo Tomás en la primera parte de la *Suma* y en otros muchos lugares[79], y, en mi opinión, de manera abundante y evidente. Pues si el hombre no estuviera compuesto de materia y forma, sino de un motor y lo movido, no tendría una unidad diferente de la de los bueyes y la carreta. Y se siguen otros muchos inconvenientes que él aduce. Por otro lado, situar una pluralidad de formas substanciales en el mismo compuesto, como afirma la segunda de las posibilidades, parece ajeno a Aristóteles y a muchos peripatéticos.

[79] TOMÁS, *S. theol.*, I, 75 art. 4; 76 arts. 1-4; *Quaest. disp. de anima*, art. 11; *Quaest. disp. de spirit.*, arts. 2-3, etc.

Pero aduciré dos razones por las cuales todos los modos anteriores me parecen lejanos de la verdad y de Aristóteles. En primer lugar, en efecto, esto parece contradecir la experiencia. Yo, por ejemplo, que escribo estas palabras, estoy apurado por muchos padeceres del **43a** cuerpo, lo cual es función del alma sensitiva; igualmente, yo, que soy martirizado, discurro a través de los remedios medicinales para eliminar estos padecimientos, cosa que no puede ocurrir si no es por el intelecto. Si, por consiguiente, fuera diferente la esencia con la que siento de la esencia con la que intelijo, ¿cómo puede ocurrir entonces que sea yo el mismo cuando siento y cuando intelijo? De esta manera, en efecto, podríamos decir que estando así unidos conjuntamente dos hombres tienen conocimientos comunes, lo cual es ridículo. Ahora bien, no es difícil de ver lo lejana que está semejante opinión de Aristóteles, pues en el libro segundo *Acerca del alma*[80] sitúa lo vegetativo en lo sensitivo como el triángulo en el cuadrado; sin embargo, es manifiesto que el triángulo no está en el cuadrado como una realidad verdaderamente diferenciada de él, sino que lo que es triángulo en potencia es en acto cuadrado. Por lo cual, como según Aristóteles se da de este mismo modo en los mortales lo sensitivo con respecto a lo intelectivo, lo sensitivo no será una realidad distinta de lo intelectivo. Por lo que, a mi entender, el primer modo de Averroes y estos dos están en desacuerdo con la verdad y con Aristóteles.

---

[80] ARISTÓTELES, *De an.*, II 3, 414b31; cfr. TOMÁS, *S. theol.*, I, 76 art. 3; *Quaest. disp. de spirit.*, art. 3.

CAPÍTULO VII

En el que se expone el modo que afirma que lo mortal y lo inmortal son en el hombre lo mismo en realidad, pero que aquella esencia es por sí misma inmortal, y en un cierto aspecto mortal

Así pues, como se ha rechazado en todos los aspectos el modo que considera que lo intelectivo y lo sensitivo se distinguen realmente en el hombre, lo que queda es que lo intelectivo y lo sensitivo sean en el hombre lo mismo; y aunque esto puede ser entendido de tres modos, como antes se ha dicho, sin embargo sólo dos son racionales. Así pues, uno era que lo inmortal estaría en el hombre por sí mismo, mientras que lo mortal en un cierto aspecto; y aunque según la naturaleza de la división este modo podría ser dividido en dos, es decir, o bien suponiendo la unidad <del alma> en todos los hombres, o bien su multiplicación en virtud del número de hombres, puesto que, sin embargo, ninguno postuló

el primer modo, por ello lo dejaremos a un lado y realizaremos nuestra disertación acerca solamente del segundo. Y pese a que muchos varones muy preclaros han seguido este modo, dado que a mi parecer fue Santo Tomás el que lo expuso de forma más copiosa y más clara, por ello sólo me referiré a su discurso, y lo haré entendiendo su opinión en cinco puntos, para que se comprenda de manera ordenada:

Primeramente, pues, lo intelectivo y lo sensitivo son en el hombre lo mismo en realidad[81].

Segundo, tal identidad es verdaderamente y por sí misma inmortal, pero en un cierto aspecto mortal[82].

Tercero, tal alma es en verdad la forma del hombre y no sólo como motor[83].

Cuarto, el alma misma está diversificada numéricamente según la diversidad numérica de los individuos[84].

Quinto, tal alma empieza a existir con el cuerpo, pero viene de fuera y es producida sólo por Dios, no ciertamente por generación, sino por creación; no obstante, no deja de existir junto al cuerpo, sino que es perpetua con posterioridad[85].

El primer punto de éstos es bastante claro a partir de lo anteriormente manifestado, ya sea porque varias formas substanciales no podrían estar en un mismo sujeto,

---

[81] TOMÁS, *S. theol.*, I, 75 art. 4; 76 arts. 1-4; etc.

[82] TOMÁS, *S. theol.*, I, 75 arts. 3, 6; 76 arts. 1, 3; *S. contra gent.*, II, 79 nn. 1567 ss.; etc.

[83] TOMÁS, *S. theol.*, I, 75 arts. 4-5; 76 arts. 1, 4; *S. contra gent.*, II, 68 nn. 1448 ss.

[84] TOMÁS, *S. theol.*, I, 76 art. 2; 90, art. 2; *S. contra gent.*, II, 86-87 nn. 1707 ss.

[85] TOMÁS, *S. theol.*, I, 75 art. 6; 90 arts. 2-3; *S. contra gent.*, II, 83 nn. 1650-59.

ya sea porque parece ser la misma esencia la que siente y la que intelige, ya sea porque lo sensitivo en los mortales está en lo intelectivo como el triángulo en el cuadrado.

Pero el segundo punto, en el cual recae toda la fuerza <de este modo>, es decir, que tal identidad es verdaderamente inmortal, pero en un cierto aspecto mortal, se manifiesta de muchas maneras. Y en primer lugar, la primera parte <se demuestra> por el argumento de Aristóteles en el libro tercero *Acerca del alma,* puesto que tal alma es receptiva de todas las formas materiales, pero lo que es de esta naturaleza no puede ser material, como allí declara Aristóteles, cuando el recipiente debe estar libre de la naturaleza de la cosa recibida[86]. Y esta proposición es también concedida por Platón en el *Timeo*[87] y, como afirma Averroes en el libro segundo *Acerca del alma*[88], es verdadera universalmente en la actividad real y espiritual. En efecto, el ojo receptivo de las especies del color debe carecer de color, y así generalmente en los demás sentidos. En segundo lugar, porque, si el intelecto fuera material, la forma recibida en él sería inteligida en potencia, y así, o bien no conocería, o bien sólo conocería de manera particular. En tercer lugar, porque de esta manera sería una facultad orgánica, por lo que estaría determinada hacia un cierto género de entes o, por lo menos, hacia un modo de ser singular; por lo cual, o no conocería todas las cosas, o no conocería de modo universal. Además, esto se com-

---

[86] ARISTÓTELES, *De an.,* III 4, 429a15 ss.

[87] PLATÓN, *Tim.,* 36e5-37a1.

[88] AVERROES, *In Aristotelis De an., II.,* t. comm. 71, Crawford 238; *III,* t. comm. 4, Crawford 385.

prueba de forma evidente por una señal, pues el modo de apetecer sigue naturalmente al modo de conocer; ahora bien, el intelecto aprehende lo universal, que es eterno; por lo que también la voluntad deseará lo eterno. Ahora bien, tal deseo es natural, cuando todas las voluntades apetecen eso; pero el apetito natural no puede ser frustrado, dado que según el libro primero *Acerca del cielo*[89] Dios y la naturaleza no hacen nada en vano. Por lo cual, se demuestra plenamente que el intelecto es por su naturaleza propia inmortal. Además, las palabras de Aristóteles son hasta tal punto claras en lo que se refiere a esta parte, que no necesitan de intérprete, cuando en los libros primero, segundo y tercero *Acerca del alma*[90] señala que el intelecto está separado **43b** y no constituido de cuerpo alguno; también en la parte en la que se trata del intelecto agente[91] dice que éste es verdaderamente inmaterial, puesto que el posible es de esta naturaleza y el agente es más perfecto que el paciente. Lo mismo también afirma en el libro primero *Acerca de las partes*[92] (capítulo 1) y en el libro segundo *Acerca de la generación* (capítulo 3)[93].

Pero que tal alma es mortal en un cierto aspecto puede ser manifestado de dos maneras. Primero, porque es intelectiva, sensitiva y vegetativa, como resulta claro de lo primeramente dicho; pero lo sensitivo y lo vegetativo, si son separados de lo intelectivo, son corruptibles; por lo cual lo intelectivo no es mortal con-

---

[89] ARISTÓTELES, *De cael.*, I 4, 271a33.

[90] ARISTÓTELES, *De an.*, I 4, 408b15 ss.; II 2, 413b27; III 5, 429b5.

[91] ARISTÓTELES, *De an.*, III 4, 430a10 ss.

[92] ARISTÓTELES, *De part. animal.*, I 1, 641b6-11.

[93] ARISTÓTELES, *De gen. an.*, II 3, 736b27-29.

forme a sí mismo, sino porque contiene un nivel que tomado de manera solitaria es mortal. Segundo, porque el alma humana no ejerce funciones de las almas sensitiva y vegetativa sino con un instrumento caduco. Así pues, no es en sí mortal, sino en razón de tal función e instrumento.

El tercer postulado, esto es, que <el alma> sería la forma del hombre, resulta manifiesto de la definición general de alma, dado que es acto del cuerpo físico, etc., y es el principio por el que inteligimos, como demuestra claramente allí Aristóteles[94].

El cuarto postulado, por su parte, se sigue del tercero. Pues si el alma intelectiva es la forma por la que el hombre es hombre, si fuera única en todos los hombres, de todos los hombres habría el mismo ser y el mismo operar, como se ha demostrado en contra del Comentador. Aristóteles, además, en el texto 26 del libro segundo de la *Física*[95] pone expresamente las almas en número plural, como antes se ha dicho.

Por su parte, el quinto, esto es, que ella misma sería hecha, es manifiesto ya a partir del texto 26 del libro segundo de la *Física*, cuando el sol y el hombre generan al hombre, ya porque ha sido enunciado en base al tercer punto: «es la forma por la que el hombre es hombre»; y en el libro duodécimo de la *Metafísica* (texto 17): «la forma empieza a ser al mismo tiempo que aquello de lo cual es forma»[96], también, en el capítulo

---

[94] ARISTÓTELES, *De an.*, II 1, 412b4.

[95] ARISTÓTELES, *Phys.*, II 2, 194b11-15; AVERROES, *In Aristotelis Phys., II*, t. 26; Venetiis 1562, 58K.

[96] ARISTÓTELES, *Metaph.*, XII 3, 1070a21-24; AVERROES, *In Aristotelis Metaph., XII*, t. 16; Venetiis 1562, 302G.

tercero del libro segundo *Acerca de la reproducción de los animales*, donde dice que sólo el intelecto viene de fuera[97]. Ahora bien, que no es hecha por generación resulta patente por el hecho de que lo que por generación es producido, es material y caduco. Pero ya se ha demostrado en el segundo postulado que ella es inmaterial e incorruptible. Que además sólo por Dios es hecha resulta manifiesto, pues, como no es hecha por generación, entonces lo es por creación. Sin embargo, se ha demostrado en otra parte que sólo Dios crea[98]. Esta cuestión también puede resultar patente por el libro segundo *Acerca de la reproducción de los animales*, pues se dice allí: «Por lo tanto, sólo el intelecto es divino e inmortal.»[99] Pero que permanecería después de la muerte es manifiesto dado que es inmortal; también resulta claro por lo dicho por Aristóteles en el libro duodécimo de la *Metafísica*[100] en el texto 17, cuando dice que nada impide que el intelecto permanezca tras la muerte.

Y de esta manera se comprende claramente esta posición al completo.

---

[97] ARISTÓTELES, *De gen. an.*, II 3, 736b27.

[98] Cfr. TOMÁS, *S. contra Gent.*, II, 21, nn. 969 ss.

[99] ARISTÓTELES, *De gen. an.*, II 3, 736b28.

[100] ARISTÓTELES, *Metaph.*, XII 4, 1070a26; AVERROES, *In Aristotelis Metaph., XII*, t. 17; Venetiis 1562, 302I.

CAPÍTULO VIII

En el que se suscitan dudas acerca del modo antes expuesto

De la verdad de esta posición no hay, en lo que a mí respecta, ninguna duda en absoluto, cuando las Sagradas Escrituras, las cuales han de ser preferida a cualquier razón y experiencia humana, pues han sido otorgadas por Dios, la consagran. Pero lo que para mí se vuelve dudoso es si estas palabras exceden los límites naturales hasta el extremo de presuponer algo creído o revelado, y si están en consonancia con las palabras de Aristóteles, como el propio Santo Tomás declara. Ahora bien, como para mí la autoridad de un doctor tan ilustre es de suma importancia, no sólo en cuestiones divinas sino en la propia metodología aristotélica, no me atrevería yo a afirmar algo en su contra, sino que, lo que vaya a decir, lo expondré sólo a través de una manera dubitativa y no aseverativa, y quizá a mí se me manifieste la verdad de parte de

sus doctísimos partidarios. Así pues, con relación a lo primeramente dicho por él, yo no pongo en duda el que en el hombre realmente sea lo mismo lo sensitivo y lo intelectivo. Sin embargo, los restantes cuatro puntos son para mí muy ambiguos.

Y en primer lugar tenemos, en efecto, que tal esencia por su naturaleza propia y de manera verdadera es inmortal, pero de manera impropia y en un cierto aspecto mortal. Primeramente <esto es ambiguo> porque con razones semejantes a las que Santo Tomás prueba esta proposición, puede ser probada la contraria. En efecto, del hecho de que tal esencia recibe todas las formas materiales, de que las cosas que en ella son recibidas son inteligidas en acto, de que no usa de órgano corpóreo, de que procura alcanzar la eternidad y las entidades superiores, se concluirá que ella misma es inmortal. Sin embargo, igualmente, como ella opera materialmente en tanto que alma vegetativa, y en tanto que sensitiva no recibe todas las formas, usa de órgano corporal, y procura alcanzar las entidades temporales y caducas, se probará que ella misma es en verdad y por su naturaleza mortal. Por otro lado, gracias a esa parte por la que intelige, en un cierto aspecto será inmortal, ya sea porque el intelecto no unido a la materia es incorruptible, pero unido a la materia es corruptible, ya sea porque en el desempeño de su función el intelecto carece de instrumento corporal: tal como él mismo dice, esto es, que lo que es de tal naturaleza es por accidente y en un cierto aspecto material[101]. No parece, en efecto, tener una interpretación una razón más poderosa que la otra. **43c**

[101] TOMÁS, *In Aristotelis De an., III*, lect. 10 n. 745.

En segundo lugar, porque, como en esta esencia hay algunas cosas que tienen como consecuencia que ella sea mortal, y otras inmortal, pues son mucho más numerosas las que tienden a la mortalidad que a la inmortalidad, y en los libros primero[102] y sexto[103] de la *Física* se otorga la denominación en base a lo que más abunda, deberá ser definida más como mortal que como inmortal; y no sólo definida, sino que será también de hecho así.

La premisa menor puede demostrarse, pues si consideramos en el hombre el número de sus potencias, encontraremos sólo dos que atestiguan la inmortalidad, esto es, el intelecto y la voluntad; ahora bien, son innumerables —por un lado las sensitivas, por otro las vegetativas— todas las que atestiguan la mortalidad.

Más aún, si contemplamos los climas habitables, son muchos más los hombres que se asimilan a las fieras que a los humanos, y entre los climas habitables encontrarás rarísimos casos de hombres racionales. Y también, si consideramos los racionales, éstos pueden ser definidos simplemente como irracionales, pero lo son como racionales en comparación con otros que son absolutamente bestiales, igual que se dice de las mujeres que ninguna es sabia a no ser en comparación con otras que son totalmente fatuas.

Por otro lado, si analizaras la propia intelección, especialmente la dirigida a los dioses, pero ¿para qué voy a hablar de ésta? Incluso la dirigida a los mismos seres naturales y a las cosas que están al alcance de los sentidos es hasta tal punto oscura y débil, que debe ser defi-

---

[102] ARISTÓTELES, *Phys.*, I 4, 187b2-4.
[103] ARISTÓTELES, *Phys.*, VI 9, 240a23-25.

nida como doble ignorancia, es decir, la de la negación y la de la disposición[104], más verazmente que conocimiento. Añádase cuán módico tiempo pasan los hombres en torno al entendimiento y cuánto en torno a las otras potencias; de ahí que en verdad una tal esencia sea corporal y corruptible, y apenas una sombra de intelecto. Ésta además parece ser la causa por la cual de entre tantos miles de hombres apenas se encuentra uno que sea estudioso y dedicado a lo intelectual.

La causa, en efecto, es natural, pues el efecto es natural; y siempre fue así, aunque según un más y un menos. La causa, me explico, es que por naturaleza el hombre es más sensitivo que intelectivo, más mortal que inmortal. Cosa que también se manifiesta cuando muchos en la definición de «hombre» pusieron «mortal» como diferencia específica. Si, digo yo, consideras estos datos, te parecerá más coherente la opinión contraria a la de Santo Tomás.

En tercer lugar se argumenta, en contra de la misma opinión, que no es por sí conocido que el alma sea inmortal; hay que preguntar, como se decía contra Averroes, por qué evidencia se conoce esto, es decir, o bien a partir de que no necesita en su operación de órgano como sujeto sin más, o hay otra circunstancia añadida.

---

[104] Los escolásticos distinguían tres tipos de ignorancia. Por un lado estaba la *ignotantia simplicis negationis* que se atribuía a aquel que ignora algo que no está obligado a saber. Por otro lado, la *ignorantia privationis* que se atribuía a quien ignora algo que debería saber. Y finalmente la *ignorantia dispositionis*, la cual es atribuida a quien comete el error consciente y culpable de no querer conocer una cosa que debe conocer. (Cfr. A. BLAISE, *Lexicon latinitatis Medii Aevi*, «Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis», Turnhout, Brepols 1975.)

Lo primero no puede ser concedido por el propio Aristóteles en el libro primero *Acerca del alma* (texto 12)[105]. Pues para inferir la inseparabilidad es suficiente la alternativa de que o bien su operación esté en el sujeto, o bien en toda operación suya necesite del cuerpo como objeto, pues afirma: «Si, por lo tanto, inteligir es imaginación o no se da sin imaginación, entonces no puede separarse.» Luego para la separabilidad se requieren ambas condiciones, ya que la proposición copulativa afirmativa es contraria a la disyuntiva hecha de partes opuestas. Por lo tanto, para saber que el alma es separable es necesario que ni necesite del cuerpo como sujeto, ni como objeto, por lo menos en alguna operación propia. Pero ¿cómo puede saberse esto, cuando también Aristóteles dice: «Es necesario que el que intelige perciba alguna imagen»[106], y lo constatamos por experiencia, puesto que siempre necesitamos de imágenes, como cualquiera comprueba en sí mismo y lo demuestra la lesión de los órganos? Y todas las cosas que han sido aducidas contra el Comentador acerca de la inmortalidad del alma lo son también contra esta opinión, cuando en esto convienen, aunque en las demás cosas difieran. En cuarto lugar se argumenta así: si el alma humana en toda operación suya depende de un órgano, ella misma es inseparable y material; ahora bien, en toda operación suya depende de un órgano, por lo tanto ella misma es material. La premisa mayor resulta manifiesta cuando dice Aristóteles en el libro primero *Acerca del alma*: «Si el inteligir es imaginación o no se da

---

[105] ARISTÓTELES, *De an.*, I 1, 403a8; AVERROES, *In Aristotelis De an., I*, t. 12, Crawford 16.

[106] Ibíd., III 8, 432a8.

sin la imaginación, no puede ser que se separe.»[107] La premisa menor, por su parte, resulta manifiesta por la definición general de alma, es decir: «Es el acto de un cuerpo físico orgánico.»[108]

Sin embargo, contra esto quizá se conteste que el alma humana en cuanto al intelecto no es acto del cuerpo orgánico, dado que el intelecto no es acto de ningún cuerpo, sino en cuanto a las actividades del alma sensitiva y de la vegetativa[109]. Ahora bien, esto no parece poder prevalecer, en primer lugar porque así el alma intelectiva no sería alma, ya que de esta manera no sería acto del cuerpo físico orgánico, cosa que va contra Aristóteles, que señala que aquella definición es común para toda alma; es más, por el propio Santo Tomás[110] es predicada de forma unívoca de todas las almas. En segundo lugar, porque, si el alma intelectiva **43d**
necesitara de órgano aunque sólo sea para el sentir, entonces todo el tiempo que existiera como alma ella misma sentiría o podría sentir, lo cual parece manifiestamente falso. Es clara, en efecto, la consecuencia, pues prevaleciendo la definición prevalecen también aquellas cosas que están en la definición. En tercer lugar, porque por el propio Santo Tomás en la primera parte <de la *Suma Teológica*> y en el libro segundo de su libro *Contra los Gentiles*[111] dice que las Inteligencias no son las formas de los cuerpos celestes precisamente

---

[107] Ibíd. *De an.*, I 1, 403a8.

[108] Ibíd. *De an.*, II 1, 412b5.

[109] Cfr. TOMÁS, *S. theol.*, I, 84 art. 7; *In Aristotelis De an., II*, lect. 2 n. 233.

[110] TOMÁS, *S. contra gent.*, II, 61 n. 1397.

[111] TOMÁS, *S. theol.*, I, 51 art. 2; 54 art. 5; 77 art. 8; *S. contra gent.*, II, 94 nn. 1803-4; 96 n. 1815.

porque si lo fueran necesitarían del cuerpo para la intelección, como el alma humana; por consiguiente, si el alma humana es el acto del cuerpo orgánico en cuanto a la sensación, lo es para su intelección; luego en todo inteligir suyo necesita de la imaginación. Sin embargo, si así es, ella misma es material. Por lo tanto, el alma intelectiva es material.

Pero a esto quizá se responda que no es necesario que el alma intelectiva en acto dependa siempre de órgano, pese a que entre en su definición, sino que es suficiente con que sea en cuanto a su aptitud; igual que el moverse hacia arriba es la definición de lo ligero, aunque lo ligero no siempre se mueva hacia arriba, pero basta con que se mueva o pueda moverse[112].

Sin embargo, esta respuesta parece tener múltiples deficiencias. En primer lugar, porque si sólo la aptitud fuera suficiente en la definición, entonces se podría decir que cualquier cosa sería un hombre, pero en acto no sería un animal racional, pues sería suficiente según esta respuesta con que lo fuera en cuanto a su aptitud. En segundo lugar, porque se podría decir que, si el alma en cuanto a su aptitud depende de la imaginación, no será ella misma menos inseparable y material, aunque en acto no dependa siempre.

A esto quizá se replique que aquélla no es una verdadera definición, sino una cierta descripción o carac-

---

[112] Cfr. TOMÁS, *S. theol.*, I, 76 art. 1: «Al alma en esencia le corresponde estar unida al cuerpo, igual que al cuerpo ligero esencialmente le corresponde mantenerse en lo alto. Y así como el cuerpo ligero sigue siendo ligero cuando se aleja de su lugar propio, aunque con aptitud o inclinación a ocuparlo, de la misma manera también el alma humana permanece en su ser cuando está separada del cuerpo, conservando su aptitud e inclinación natural a unirse al cuerpo.»

terización. A mi segunda respuesta se contesta que para la inseparabilidad no es suficiente con depender del cuerpo según la aptitud, dado que estando separada y siendo inmaterial puede de hecho depender del cuerpo; ahora bien, si en acto siempre dependiera <de él>, de tal manera que sin el cuerpo no pudiera existir nunca, entonces sí sería material.

Sin embargo, ninguna de estas objeciones parece conveniente; y es que, en verdad, todos coinciden en afirmar que aquellas dos definiciones dadas del alma han sido dadas una por causa formal y la otra material y que una es demostrada por la otra[113].

También la segunda parece tener deficiencias desde muchos puntos de vista. En primer lugar, porque si el alma humana tiene dos modos de inteligir, uno a través de la imagen y el otro sin ella, parece completamente irracional que una substancia inmaterial sea movida por una cosa material, pues, aunque lo inmaterial actúe en lo material, no parece sin embargo que esa acción se dé al revés, y por ello incluso entre teólogos se ha generado la duda sobre cómo las almas pueden ser martirizadas por el fuego corpóreo[114]. En segundo lugar, porque, si el alma separada tiene una tendencia habitual hacia el propio cuerpo[115], entonces o se reunirá con él o no. Si lo primero, entonces es necesario regresar a la opinión de Demócrito, quien sostenía la resurrección, o

---

[113] Cfr. TOMÁS, *In Aristotelis De an., II*, lects. 1, 3 nn. 212, 253: aquí explica el Aquinate que la definición del alma como aquello por lo cual vivimos (ARISTÓTELES, *De an.*, II 2, 414a14) es el verdadero origen y causa de la defición que aparece anteriormente del alma como entelequia de un cuerpo físico orgánico (ibíd. 1, 412b6).

[114] Cfr. TOMÁS, *Quaest. disp. de an.*, art. 21.

[115] Cfr. TOMÁS, *S. theol.*, I, 75 art. 6.

a Pitágoras, que establecía la transmigración de las almas hacia seres vivos diversos, lo cual ha sido refutado en todos sus extremos[116]. En el libro octavo de la *Física* (texto 15)[117] Aristóteles critica a Anaxágoras por sostener que el mundo no existió por un tiempo infinito y que después comenzó, ya que la naturaleza procede de un modo o de varios; si lo hace de varios modos, lo hace, sin embargo, de manera ordenada; ahora bien, no hay ningún orden ni proporción entre lo finito y lo infinito; por lo cual, si el alma está unida al cuerpo por un tiempo finito, y por un tiempo infinito separada, no prevalecerá el orden de la naturaleza. En tercer lugar, porque tan diversos modos de ser, es decir, unida y separada, tan diversos modos de operar, esto es, con imagen y sin imagen, parecen dar argumento a una diversidad de esencia. De hecho, eliminado este criterio no queda ninguna vía para probar la diversidad específica entre distintas cosas. En el libro sexto de la *Investigación sobre los animales*[118] (texto 24) dice Aristóteles que las mulas que en Siria paren, aunque son tan parecidas a las nuestras que apenas se pueden distinguir, no son sin embargo del mismo género por tener un modo tan diferente de generación; y por todas partes del libro *Acerca de la reproducción de los animales* lo vemos aseverando que los seres generados por la putrefacción no poseen la misma naturaleza que los que nacen del semen, como también afirma Averroes[119]. Y el mismo

---

[116] Cfr. ARISTÓTELES, *De an.*, I 3, 407b21 ss.

[117] ARISTÓTELES, *Phys.*, VIII 1, 252a10-b6; AVERROES, *In Aristotelis Phys., VIII*, t. 15, Venetiis 1562, 348M-349G.

[118] ARISTÓTELES, *Hist. animal.*, VI 24, 577b23-25.

[119] ARISTÓTELES, *De gen. an.*, I 1, 715b4-16; AVERROES, *In Aristotelis De gen. an.*, Venetiis 1562, 44H-45C.

Averroes en el final del libro *Acerca del sueño y la vigilia* dice: «Si hubiera hombres que no conociesen del mismo modo que nosotros, no serían del mismo género que el nuestro.»[120]

La otra afirmación realizada, es decir, que si el alma siempre estuviera unida a una imagen, sería material, no parece correcta, dado que, como el estar por cierto tiempo unido no elimina la inmaterialidad, así tampoco el estar siempre unido, como dice el Filósofo en el libro primero de la *Ética a Nicómaco* contra Platón: «La eternidad del tiempo no acaba con la especie.»[121] Lo cual es confirmado por el hecho de que la Inteligencia moviendo el orbe depende siempre del cuerpo y, sin embargo, ella misma, a pesar de depender de esta manera, es inmaterial. Por lo cual, supuesto que también el intelecto siempre estuviera unido al cuerpo, no se sigue sin embargo que sea material.

Quizá se responda que <eso> es verdad acerca de la Inteligencia, puesto que su cuerpo es eterno; sin embargo, el intelecto humano tiene un cuerpo caduco; por lo **44a**
cual, o bien tras corromperse el cuerpo él no existiría, lo cual repugna a esa posición, o bien, si existiera, carecería de actividad, dado que sin imagen, según se ha establecido, no puede inteligir, y de esta manera estaría ocioso.

No obstante, esta respuesta no parece ser razonable. En primer lugar, en efecto, no parece seguirse la conclusión, pues aunque el intelecto separado no fuera movido por la imaginación ya corrupta, ¿qué impediría

---

[120] AVERROES, *In Aristotelis De div. per som.*, Venetiis 1562, 36L.

[121] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, I 4, 1096b3-5.

que sea movido por las imaginaciones existentes, cuando son todas de la misma naturaleza, y él mismo no parece estar impedido por la distancia espacial, dado que no está en un lugar, y precisamente cuando muchos teólogos y de los importantísimos[122] afirman que los ángeles y las almas separadas son movidos por estos seres inferiores? Por otro lado, no parece incorrecto aquello que se deduce de que en su estado de separación estará ocioso, puesto que, aunque existan por naturaleza dos opuestos para algo, no es necesario que se den los dos en todo momento; es más, eso es imposible, como el sueño y la vigilia están presentes en un ser vivo, y, por ejemplo, la vigilia conviene de día, mientras que el sueño lo hace de noche. Por lo cual, el alma unida inteligirá, pero separada estará ociosa. Si se responde que no es conveniente que opere por tan poquísimo tiempo y esté ociosa por un tiempo infinito, verdaderamente esta respuesta se aniquila a sí misma, pues si separada intelige por un tiempo infinito y entonces lo hace sin imagen, pero por poquísimo tiempo con imagen, también de esta manera será más natural para ella inteligir sin imagen que con ella, así que no es coherente incluir en la definición del alma «acto del cuerpo físico orgánico».

En quinto lugar, esta esencia es en verdad sensitiva y vegetativa. Por consiguiente, o tras la muerte tiene facultades por las cuales podría ejercer sus operaciones, o no. Si lo segundo, entonces parece *contra naturam* que por un tiempo eterno esté mutilada y totalmente privada, a no ser que se recurra a la resurrección de Demócrito o a las fábulas pitagóricas; si, por el contrario,

---

[122] Cfr. TOMÁS, *S. theol.*, I, 53 art. 1.

las tiene, como carecería de los órganos con los cuales desempeña su función propia, se sigue por segunda vez que aquellas facultades serían vanas, lo cual en modo alguno concedería Aristóteles.

En sexto lugar: que sea mejor decir que tal alma es en un cierto aspecto inmaterial e inmortal, según el modo expuesto más arriba, resulta manifiesto por el propio Filósofo en el libro tercero *Acerca del alma,* en el capítulo dedicado al intelecto agente. Allí, en efecto, tras decir que ambos intelectos están separados y son inmortales, añadió: «Sin embargo, éste —es decir el intelecto agente— existe verdaderamente, puesto que es inmortal y está siempre inteligiendo, pero aquél —esto es, el intelecto posible— no, dado que algunas veces intelige y otras veces no intelige.»[123] En efecto, «se corrompe cuando algo interior se corrompe»[124], lo cual se produce porque él mismo también está unido a la materia, por lo cual se corrompe en virtud de la corrupción del alma sensitiva. Será, pues, corruptible en realidad, pero en un cierto aspecto incorruptible, dado que el intelecto que no está unido a la materia es incorruptible. Estas cuestiones son, por tanto, las que producen en mí incertidumbre en lo que respecta a lo establecido en el segundo postulado.

Lo establecido en tercer lugar es que tal alma es en verdad la forma del hombre y no sólo como su motor. En efecto, con este pronunciamiento yo estoy de acuerdo si se añade «material»; pero, por el contrario, si se añade «inmaterial», como Santo Tomás hace[125], no pa-

---

[123] ARISTÓTELES, *De an.,* III 5, 430a22-23.

[124] ARISTÓTELES, *De an.,* I 4, 408b26.

[125] TOMÁS, *S. contra gent.,* II, 68 nn. 1403 ss.; 87 n. 1716.

rece que sea evidente, pues es necesario que tal esencia sea un ser individual y subsistente por sí. ¿De qué manera, pues, podría producirse el que el alma sea el acto y la perfección de la materia, cuando tal cosa, es decir, el acto de la materia, es no lo que es, sino aquello con lo que algo es, como resulta manifiesto en el libro séptimo de la *Metafísica*[126]? Si se dice que esto es peculiar del alma intelectiva, este pronunciamiento parece sospechoso y arbitrario. De esta forma también los averroístas podrían decir que el alma intelectiva es la forma que da el ser y no sólo el operar, mas <Averroes> creyó justo lo contrario según ellos. También habría dificultades en cuanto al ser del compuesto, puesto que se dice de él que es distinto del ser del alma: uno es aquel ser y otro el que se corrompe. Aunque sobre esto digan muchas cosas, confieso que lo que alcanzo de ellos son las palabras, pero no su sentido. Por lo cual, me pareció que hizo bien Platón en decir, al sostener la inmortalidad del alma, que el hombre es el alma usando del cuerpo, mejor que el compuesto de alma y cuerpo, y que el alma es su motor —esto es, del cuerpo— mejor que su forma, cuando el alma es aquello que es verdaderamente, y verdaderamente existe, y puede introducirse en el cuerpo y despojarse de él[127]. No veo, en efecto, por qué Santo Tomás no deba decir esto también.

El cuarto postulado versaba sobre la multiplicidad de las almas, lo cual no es igualmente menos dudoso para mí, cuando en el libro duodécimo de la *Metafísica* (texto 49) dice Aristóteles que tal multiplicidad es por

---

[126] ARISTÓTELES, *Metaph.*, VII 17, 1041b8.

[127] PLATÓN, *Alcib.*, *I*, 129e3-130c6; *Leg.*, X, 959a-b.

la materia cuantificada[128]. Ahora bien, que se diga por algunos[129] que se distinguen las almas por su hábito hacia materias diversas o, como dice Aristóteles, por los principios individuantes[130], que pueden ser llamados materia, a mí me parece un vericueto y una nueva invención para apuntalar la posición, y nada tiene que ver con el pensamiento de Aristóteles. De esta manera podríamos multiplicar las Inteligencias en la misma especie, es más, al propio Dios. Dejo al juicio de otros cuán en consonancia está esto con los peripatéticos; y aunque algunos[131] lo concedan acerca de las Inteligencias y **44b** lo nieguen de Dios aduciendo nuevas razones, esto es, que Dios no puede ser multiplicado, es cierto que Aristóteles no forjó aquellas razones ni las vislumbró, y Dios sabe qué valor tienen en la metodología aristotélica; sin embargo, se apoyan sencillamente en el argumento anterior. De otro lado, según los principios de Aristóteles el mundo es eterno y el hombre eterno, «cuando el sol y el hombre generan al hombre» en el libro segundo de la *Física*[132], y en el libro octavo de la misma «siempre el hombre fue generado por el hombre»[133]. Por lo cual, o bien se concederá un infinito en acto, lo cual en todas partes niega abiertamente[134], o es necesario recurrir a las fábulas pitagóricas impugna-

---

[128] ARISTÓTELES, *Metaph.*, XII 8, 1074a31-38; AVERROES, *In Aristotelis Metaph., XII*, t. 49, Venetiis 1562, 333E-F.

[129] TOMÁS, *S. contra gent.*, II, 75 n. 1549.

[130] ARISTÓTELES, *Metaph.*, VII 8, 1034a7.

[131] Cfr. TOMÁS, *S. contra gent.*, II, 92-93, nn. 1783 ss.

[132] ARISTÓTELES, *Phys.*, II 2, 194b13.

[133] Cfr. AVERROES, *In Aristotelis Phys., VIII*, t. comm. 46, Venetiis 1562, 387D.

[134] ARISTÓTELES, *Phys.*, VII 1, 242a15-20; *Metaph.*, II 2, 994a1-11.

das entre las doctrinas erróneas, o a la resurrección de Demócrito, lo cual no ha sido calificado de carente de sentido en menor medida.

Tampoco lo que se ha establecido en quinto lugar parece tener menos deficiencias. Pues lo que mantiene, es decir, que el alma intelectiva es producida de nuevo, nosotros ciertamente lo concedemos; ahora bien, que no sea por generación, sino por creación, esto no parece consonante con las palabras de Aristóteles, cuando nunca hizo mención de tal creación; es más, si la hubiese postulado, habría cometido la falacia del consecuente en el libro octavo de la *Física*, pues pretendiendo demostrar que el mundo nunca empezó, lo hizo solamente en lo relativo a la verdadera generación[135]. Pero si además de la generación hubiera admitido también la creación, era tarea suya probar que <el mundo no ha empezado> por creación, cosa que en modo alguno hizo, ya que hubiera cometido un manifiesto error.

Lo que se añade ulteriormente, es decir, que es creada inmediatamente por Dios, tampoco parece estar en consonancia con el mismo Aristóteles, ya que señala que Dios no actúa en estos seres inferiores sino por causas intermedias, y que éste es el orden esencial[136].

Por otro lado, la siguiente afirmación, es decir, que con posterioridad no acaba, esto parece contradecir completamente la comprensión de Aristóteles. En primer lugar, porque todo lo que es incorruptible es ingénito, en el libro primero *Acerca del cielo* (texto 125)[137], en donde

---

[135] ARISTÓTELES, *Phys.*, VIII 1, 251a8-252b6.

[136] Ibíd. VIII 5, 256b15-24; 6, 259b31 ss.

[137] ARISTÓTELES, *De cael.*, I 12, 282a30; AVERROES, *In Aristotelis De cael., I*, t. 125, Venetiis 1562, 85I.

prueba la intercambiabilidad de esos conceptos; pero, por lo que se ha concedido, el alma intelectiva es incorruptible, por lo tanto es ingénita, así que nunca empezó, lo cual está en contra de lo concedido. No obstante, a esto se responde negando la última conclusión «por lo tanto nunca empezó», sino que sólo se sigue «nunca empezó por una verdadera generación»[138]. Ahora bien, esto contradice manifiestamente el texto, como también notifiqué cuando exponía aquel punto. Pues Aristóteles dice: «Llamo ingénito a lo que es y de lo que nunca fue verdadero decir que no fue.»[139] Si por lo tanto el alma intelectiva es ingénita, entonces, tal y como allí dice el Filósofo, «nunca fue verdadero decir que no fue». Y, en efecto, como él aclara expresamente, pensó que es generado no sólo aquello que tiene verdaderas causas de generación, sino cualquier cosa que empieza a ser, sea como sea que empiece a ser; y Aristóteles entendió que esa cosa es directamente intercambiable con aquello que es corruptible; y de esta manera entiende «ingénito» e «incorruptible». Además, es extraño que Aristóteles aduzca tantas y tan importantes razones para probar la equivalencia de esos términos, y nunca exceptuara el alma intelectiva. Hubiera proporcionado, en efecto, una mayúscula ocasión de errar.

Además, que Santo Tomás diga después que las almas sobreviven después de la muerte, pero Aristóteles no haga referencia a ello en absoluto, me parece muy improbable, pues éste, tan diligente escudriñador de la naturaleza, en su *Poética* y en su *Retórica*, y en muchas

---

[138] TOMÁS, *S. theol.*, I, 46 art. 1.

[139] ARISTÓTELES, *De cael.*, I 12, 282a27-30.

otras obras fue tan concienzudo, y en una cosa de tanta importancia negligente.

Además, en el libro primero de la *Ética a Nicómaco*[140] no parece situar ninguna felicidad después de la muerte, y, lo que es más importante, Santo Tomás en la lección primera del libro tercero de la *Ética a Nicómaco*, sobre aquello de que «alguien debe elegir la muerte antes que cometer un gran crimen»[141], como si pusiera en cuestión la causa por la cual Aristóteles dice eso, afirma que fue o bien porque tras la muerte permanece la gloria o bien porque persistir en el acto virtuoso por un tiempo breve lo considera mejor que vivir largo tiempo en el acto vicioso[142]. Sin embargo, si Santo Tomás creyó que Aristóteles mantenía la inmortalidad del alma, ninguna de estas explicaciones sería conveniente. <La explicación correcta> estaría a su alcance, esto es, que <se debe actuar así> en vistas a la otra vida. Y de ahí que Santo Tomás casi se extrañe de cómo es que, cuando Aristóteles señala que tras la muerte nada existe, pretenda que alguien prefiera morir antes que vivir deshonrosamente. Y él mismo en su *Exposición del credo de los Apóstoles*, sobre «la resurrección de la carne», dice: «A no ser que esperemos renacer, el hombre debería perpetrar cualquier crimen antes que morir.»[143] Además, como se ha dicho más arriba, sería extraño que Aristóteles no hiciese ninguna mención de tal situación tras la muerte, ni hubiese prometido hacerla; lo cual, sin embargo, va contra su costumbre. Por otro

---

[140] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, I 11, 1101b5-9.
[141] Ibíd. III 1, 1110a26.
[142] TOMÁS, *In Aristotelis Eth. Nic., III*, lect. 2, n. 395.
[143] TOMÁS, *In Symbolum Apost.*, 14.

lado, sería necesario sostener la resurrección o imaginar fábulas pitagóricas, o que estén ociosos tan nobilísimos entes; cosas todas que parecen alejadísimas del Filósofo. **44c**

Estas cosas, en fin, han sido dichas no para contradecir a tan importante filósofo —¿qué puede una pulga contra un elefante?[144]—, sino por afán de aprender. Por lo cual, etc.

[144] Cfr. ERASMO, *Adagio*, III, 1, 27 p. 723.

CAPÍTULO IX

En el que se expone el quinto modo, es decir, que la misma esencia del alma es mortal e inmortal, pero por sí misma mortal y en un cierto aspecto inmortal, etc.

Así pues, como el primer modo, que establece que lo intelectivo realmente se distingue de lo sensitivo en los mortales, ha sido impugnado en todos sus extremos, y el segundo modo, que establece que lo intelectivo y lo sensitivo son la misma cosa en realidad y que tal cosa es por sí misma inmortal y en un cierto aspecto mortal, es bastante ambiguo y no parece estar de acuerdo con Aristóteles, lo que queda es que expongamos el último modo, que dice que en el hombre lo sensitivo se identifica con lo intelectivo y que el alma es de forma esencial y verdaderamente mortal, pero en un cierto aspecto inmortal.

Pero para proceder ordenadamente, expondremos conjuntamente aquellas cinco proposiciones expuestas en el capítulo anterior. Y en cuanto a la primera, en

efecto, concedemos sin más que en el hombre lo intelectivo y lo sensitivo se identifican en realidad.

Pero en el segundo punto discordamos, puesto que decimos que tal esencia es verdaderamente y por sí misma mortal, y en un cierto aspecto y de forma impropia inmortal. Para aclarar plenamente esta cuestión se ha de saber y ha de ser tenido bien presente que, como todo conocimiento de algún modo es abstraído de la materia —pues, tal como dice el Comentador en el comentario 5 al libro tercero *Acerca del alma*, la materia impide el conocimiento[145]—, también ello se puede observar en los sentidos, los cuales no conocen según las cualidades reales, sino según sus representaciones; por lo cual, en el libro segundo *Acerca del alma* se dice que es propio de cada sentido recibir las especies sin materia[146].

Así pues, junto a los tres modos de separación de la materia se encuentra en general tres modos de conocimiento[147]. Algunas entidades, en efecto, están completamente separadas de la materia; y así estas entidades en su conocimiento no necesitan del cuerpo como sujeto ni como objeto. El conocimiento que les pertenece no se recibe en el cuerpo, dado que ellas mismas no están en el cuerpo, ni son movidas por el cuerpo, pues son entidades que mueven sin ser movidas. Y éstas son substancias separadas que llamamos intelectos o Inteligencias, en las cuales no se concibe ni el discurso, ni la composición, ni ningún movimiento.

---

[145] AVERROES, *In Aristotelis De an., III,* t. comm. 5, Crawford 387-388.

[146] ARISTÓTELES, *De an.,* II 12, 424a17-19.

[147] Cfr. TOMÁS, *S. theol.,* I, 85 art. 1.

Existen, sin embargo, otras entidades que, aunque no conozcan por las cualidades sensibles, sí lo hacen por sus formas, y asumen un cierto modo de inmaterialidad —también son denominadas «sin materia», y son espirituales—, pero, por el contrario, puesto que en el género de las entidades cognoscentes están en una posición muy baja y son materiales en gran medida, por ello en sus operaciones necesitan del cuerpo como sujeto y como objeto; y también tales conocimientos son recibidos en un órgano, por lo cual sólo representan singularmente y son movidas por la realidad corpórea. Y éstas son todas las facultades sensitivas, aunque algunas de ellas sean más espirituales y otras menos, como dice el Comentador en el comentario 6 del libro tercero *Acerca del alma*[148] y en su obra *Acerca de la sensación y de lo sensible*[149].

Ya que la naturaleza procede ordenadamente, como se dice en el libro octavo de la *Física*[150], entre estos dos extremos, es decir, no necesitar del cuerpo como sujeto o como objeto y necesitar del cuerpo como sujeto y objeto, es intermedio aquello que ni está totalmente abstraído, ni está totalmente inmerso. Por lo cual, como no puede ser que algo necesite del cuerpo como sujeto y no como objeto, como es manifiesto, resta que tal entidad intermedia no necesita del cuerpo como sujeto, sino como objeto. Esto, en efecto, es el intelecto humano, que por todos los antiguos y los modernos, o casi por todos,

---

[148] AVERROES, *In Aristotelis De an., III,* t. comm. 6, Crawford 415.

[149] AVERROES, *In Aristotelis De sens. et sensib.*, Venetiis 1562, 16A-B.

[150] ARISTÓTELES, *Phys.,* VIII 1, 252a11.

es situado entre las entidades abstractas y las que no lo son, es decir, entre las Inteligencias y el grado sensitivo, debajo de las Inteligencias, en efecto, y por encima de los entes sensitivos[151]. Y es también por ello que en el Salmo se dice: «Lo hiciste un poco inferior a los ángeles»; y poco después: «Lo pusiste por encima de las obras de tus manos, las ovejas y los bueyes», etc[152]. Este modo de conocer es aquel al que aludió Aristóteles en el libro primero *Acerca del alma* (texto 12): «Si inteligir es imaginación, o no se da sin ella, no puede darse sin el cuerpo.»[153] Y como en el libro tercero dijo que no es imaginación, dado que no es orgánico[154], y que no se puede dar sin la imaginación, como en los textos 29 y 39 del mismo libro tercero dice «el alma no intelige de ninguna manera sin imagen»[155], por consiguiente el alma humana no necesita de órgano como sujeto, sino como objeto.

Según Aristóteles[156] y Platón[157], todos estos grados cognoscitivos están en correspondencia con el alma. Por lo cual, al menos según Aristóteles[158], lo que efectúa el acto cognoscitivo es acto del cuerpo físico orgánico, pero de maneras diferentes. Pues las Inteligencias en tanto que Inteligencias no son actos del cuerpo, dado que en su inteligir y desear de ninguna manera necesi-

---

[151] Cfr. TOMÁS, *S. contra gent.*, II, 68 n. 1453; 69 n. 1465; III, 61 n. 2362; M. FICINO, *Theol. platon.*, I, 5, p. 62; XVIII, 8, p. 217; G. PICO, *De dig. hom.*, pp. 102-104.

[152] *Psal.*, 8, 6-8.

[153] ARISTÓTELES, *De an.*, I 1, 403a8.

[154] Ibíd. III 3, 429a24.

[155] Ibíd. III 7, 431a16; 8 432a8.

[156] Ibíd. II 3, 414a29-32.

[157] PLATÓN, *Rep.*, VI, 508d4-9; PROCLO, *Elementatio theologica*, prop. 20e184.

[158] ARISTÓTELES, *De an.*, II 2, 412b5.

tan del cuerpo. Sin embargo, en tanto que actualizan los cuerpos celestes y los mueven, de esta manera sí
44d son almas y actos del cuerpo físico orgánico. Pues la estrella es el órgano del cielo, según el libro segundo *Acerca del cielo*[159], y el texto 48 del libro duodécimo de la *Metafísica*: «Todo orbe es por la estrella.»[160] Por lo cual, actualizan el cuerpo físico orgánico, y de esta manera necesitan del cuerpo como objeto. Ahora bien, actualizándolo y moviéndolo no reciben nada del cuerpo, sino que le dan a él. Por el contrario, el alma sensitiva es por su naturaleza acto del cuerpo físico orgánico, dado que necesita del cuerpo como sujeto, ya que no desempeña su función sino en el órgano, y también como objeto. Pero las entidades intermedias, entre las cuales está el intelecto humano, en ninguna operación suya se liberan completamente del cuerpo, ni se sumergen en él totalmente; por ello el intelecto no necesitará del cuerpo como sujeto, sino como objeto. Y así será acto del cuerpo orgánico de una manera intermedia entre las cosas abstractas y las que no lo son. Pues las Inteligencias, en tanto que Inteligencias, no son almas, puesto que de ninguna manera como tales dependen del cuerpo, sino que lo son en tanto que mueven los cuerpos celestes. Pero el intelecto humano en toda su actividad es acto del cuerpo orgánico, dado que siempre depende del cuerpo como objeto.

Hay también otra diferencia entre la Inteligencia y el intelecto humano en la dependencia del órgano, puesto que el intelecto humano recibe el objeto corpo-

---

[159] ARISTÓTELES, *De cael.*, II 12, 292b25 ss.

[160] *Metaph.*, XII 8, 1074a13; AVERROES, *In Aristotelis Metaph., XII*, t. 48, Venetiis 1562, 332M.

ral y es perfeccionado por él cuando por él es movido, pero la Inteligencia nada recibe del cuerpo celeste, sino que sólo le concede algo. El intelecto humano se diferencia, sin embargo, de la facultad sensitiva en la dependencia del cuerpo, dado que la sensitiva depende subjetiva y objetivamente, pero el intelecto humano, por el contrario, objetivamente sólo. Y así el intelecto humano es el acto del cuerpo orgánico de una manera intermedia entre las cosas materiales y las inmateriales.

Por lo cual, los cuerpos celestes, los hombres y las bestias no son seres animados de una sola manera, pues sus almas no son actos del cuerpo físico orgánico de una sola manera, como se ha visto. Por ello, Alejandro, en su paráfrasis del *Acerca del alma,* llegó a decir que la Inteligencia de una manera muy equívoca es calificada de alma del cielo, y el cielo de ser vivo[161]. Con él también parece estar de acuerdo Averroes en el *Acerca de la substancia del orbe celeste*[162]. Propiamente son denominadas animales las bestias, como es uso común el decirlo. Sin embargo, los hombres son denominados animales de una manera intermedia.

Y no debe inventarse que para Aristóteles este modo de inteligir del intelecto humano es accidental[163], es decir el ser movido por el objeto y no necesitar de sujeto, ya sea porque de una sola cosa hay un solo modo de operar esencial, ya sea porque, como el modo del alma sensitiva nunca se cambia al modo de la Inteligencia o del intelecto humano, ni el modo de la Inteligencia al modo humano o sensitivo, así igualmente el modo hu-

---

[161] ALEJANDRO DE AFRODISIASS, *De an.*, 28, 25-27.

[162] AVERROES, *De subst. orbis,* II, Venetiis 1562, 6B-C.

[163] Cfr. TOMÁS, *De unit. intell.*, I, 40.

mano de inteligir no parece poder mutarse al modo de la Inteligencia. Lo cual se produciría si inteligiera sin la necesidad del cuerpo como sujeto y como objeto. Y esto además se confirma porque de esa forma, es decir, transformándose las operaciones esenciales, una naturaleza se cambiaría a otra naturaleza.

Además, no hay ninguna prueba que demuestre que el intelecto humano tiene otro modo de inteligir, como comprendemos por experiencia, pues siempre necesitamos de imagen; por lo cual, se concluye que este modo de inteligir por la imagen es el esencial para el hombre.

Partiendo de estas premisas, ha de ser puesta en forma silogística de inmediato la conclusión principal que se procuraba, esto es, que el alma humana por su naturaleza es material y en un cierto aspecto inmaterial. Y en primer lugar por un silogismo divisivo de estas características: el intelecto humano es inmaterial y material, como resulta manifiesto por lo establecido; sin embargo, no participa de estas cualidades igualmente, ni es más inmaterial que material, como se ha probado en el capítulo precedente; por consiguiente, es más material que inmaterial; y así por sí mismo será material y en un cierto aspecto inmaterial.

En segundo lugar, es esencial para el intelecto inteligir a través de la imagen, como se ha demostrado y resulta manifiesto por la definición de alma, ya que es acto del cuerpo físico orgánico, por lo que en toda operación necesita de órgano; ahora bien, lo que así inteligе, por necesidad es inseparable; por lo tanto, el intelecto humano es mortal. Por otro lado, la premisa menor resulta manifiesta, ya sea a partir de Aristóteles cuando dice: «si el inteligir es imaginación o no se da sin imaginación, no puede separarse»; ya sea porque si fuera

separable no tendría operación y así estaría ocioso, o la tendría, y así operaría sin imagen, lo cual va contra la premisa mayor demostrada.

Y esto es confirmado una vez más de la siguiente manera: Aristóteles no estableció ninguna Inteligencia sin cuerpo, dado que en el libro duodécimo de la *Metafísica,* según el número de las orbes, establece el número de las Inteligencias[164]; por lo tanto, en mucha menor medida podrá admitir el intelecto humano sin cuerpo, **45a** dado que es mucho menos abstracto que la Inteligencia. Es más, si el mundo es eterno, como pensó Aristóteles[165], infinitamente infinitas formas están actualmente sin cuerpo[166]; lo cual, según Aristóteles[167], es ridículo. Por lo cual, el alma humana, desde el punto de vista de Aristóteles, ha de ser considerada absolutamente mortal. Pero, como es intermedia entre las entidades que son abstractas por sí mismas y las que están inmersas en la materia, de alguna manera participa de la inmortalidad, lo cual también demuestra su operación esencial: pues no depende del cuerpo como sujeto, en lo que conviene con las Inteligencias y se diferencia de las bestias; y necesita del cuerpo como objeto, en lo que conviene con las bestias. Por lo cual, también es mortal.

Y para que se entienda de una manera más completa lo que se ha dicho, es conveniente saber qué sea necesitar del órgano como sujeto y como objeto, y no necesitar de esas cosas. Así pues, necesitar del órgano como

---

[164] Cfr. ARISTÓTELES, *Metaph.,* XII 8, 1073a28 ss.; 1074a15-30.

[165] Cfr. ARISTÓTELES, *De cael.,* II 1, 283b26-31; *Phys.,* VIII 1-2, 250b11 ss.

[166] Cfr. TOMÁS, *S. contra gent.,* II, 80-81 nn. 1616 ss.

[167] ARISTÓTELES, *Metaph.,* XII 8, 1074a33.

sujeto es ser recibido en el cuerpo de manera cuantitativa y corporal, de tal manera que se es recibido con extensión; de esta forma decimos que reciben todas las facultades orgánicas y desempeñan sus funciones: como el ojo viendo y el oído oyendo; la visión, en efecto, está en el ojo, y de modo extenso. Por lo cual no estar en el órgano o no necesitar subjetivamente de él es o bien no estar en el cuerpo o no estar en él de manera cuantitativa. De donde decimos que el intelecto no necesita del cuerpo como sujeto en su intelección, no porque la intelección de ninguna manera esté en el cuerpo, dado que no puede ser que, si el intelecto está en el cuerpo, su operación inmanente de alguna manera no esté en él —donde, en efecto, está el sujeto, allí es necesario que esté el accidente del sujeto—, sino que se dice que la intelección no está en el órgano ni en el cuerpo sólo en el sentido de que no está en él de manera cuantitativa y corporal. Por lo cual puede el intelecto reflexionar sobre sí mismo, discurrir y comprender universalmente, lo cual las facultades orgánicas y extensas en modo alguno pueden realizar; y esto proviene sencillamente de la esencia del intelecto, ya que en tanto que intelecto no depende de la materia ni de la cantidad. Y si el intelecto humano depende de estas cosas, es en tanto que está unido al sentido; por lo que, en tanto que intelecto <humano>, depende de la materia y de la cantidad, por lo cual su operación no es más abstracta que su esencia. A no ser que el intelecto tenga por característica el poder darse por sí mismo sin materia, la intelección misma no podría ejercerse si no es de un modo cuantitativo y corporal; pero, aunque el intelecto humano, tal y como se ha considerado, inteligiendo no se sirva de la cantidad, sin embargo, dado que está unido al

sentido, no puede liberarse completamente de la materia y de la cantidad, ya que nunca conoce sin imagen, según dice Aristóteles en el libro tercero *Acerca del alma*: «De ninguna manera intelige el alma sin imagen.»[168] Por lo cual, necesitando de esta manera del cuerpo como objeto, no puede conocer por sí mismo lo universal, sino que siempre contempla lo universal en lo singular, como cada uno puede experimentar en sí mismo. En todo conocimiento abstracto, sea del nivel de abstracción que sea, nos formamos alguna representación corporal, de ahí que el intelecto humano, en primer lugar y de manera directa, no se intelija a sí mismo, sino que compone y discurre, por lo que su inteligir se da con la sucesión y con el tiempo. En las Inteligencias ocurre todo lo contrario, ellas están completamente liberadas de la materia. Así pues, el propio intelecto, siendo así intermedio entre los seres inmateriales y los materiales, ni está completamente aquí y ahora, ni completamente se libera de estar aquí y ahora. Razón por la cual su operación ni es completamente universal, ni completamente particular, ni está completamente sometida al tiempo, ni es completamente ajena a él.

Sin embargo, la naturaleza procede de forma conveniente y ordenada de tal manera que llega a lo primero desde lo último a través de lo intermedio. Las Inteligencias, en efecto, como por su naturaleza son abstractas, de ningún modo inteligiendo necesitan del cuerpo como sujeto o como objeto; es por eso que por su naturaleza conocen la naturaleza primeramente inteligiéndose a sí mismas y por una simple intuición; de ahí que estén liberadas de la sucesión y del tiempo. Por el con-

[168] ARISTÓTELES, *De an.*, III 7, 431a16.

trario, las facultades sensitivas, como están inmersas en la materia, solamente conocen de modo singular, sin reflexionar sobre sí mismas, ni discurrir. Pero el intelecto humano, como se encuentra en una situación intermedia en cuanto al ser, así también en cuanto al operar, según antes se ha dicho; de donde lo que intelige no está inteligido completamente en potencia, ni en acto. Así pues, resulta manifiesto qué es necesitar del cuerpo como sujeto y como objeto, y qué no depender de ello, y cuáles son las cosas que dependen, cuáles las que no, y cómo.

Después se ha de saber que todos los que sostienen que el alma humana es inmortal y múltiple dicen que, por el hecho de que es de naturaleza inmaterial, ella misma es un individuo particular por sí subsistente. Por lo cual, también puede existir y operar sin el cuerpo, y ella misma, cuando está separada, no tiene de entre las facultades del alma sino el intelecto y la voluntad, como
45b también les ocurre a las Inteligencias: de ahí que no posea ninguna de las potencias sensitivas y vegetativas, a no ser como en un principio muy remoto. Ahora bien, dado que ella es la más baja entre las substancias abstractas, además de aquel modo de ser tiene otro, pues también puede ser aquello por lo que algo es. Por lo cual, es verdad que puede informar al cuerpo mismo y desde su imperfección ser enumerada en relación con el número de los cuerpos; e incluye todas las potencias sensitivas y vegetativas, por lo cual las ejerce con el órgano y de esta manera se vuelve mortal; y aunque posea intelecto y voluntad, cuando está unida al cuerpo, sin embargo, no puede ejercer esas potencias de manera libre, comoquiera que sin el instrumento corporal, al menos como objeto, no pueda desempeñar su función.

Lo contrario ocurre en la separación, dado que pueda actualizarse con total independencia del órgano corporal[169].

Pero existe otra opinión que considera que estas ideas son delirios y repugnan a los principios de la filosofía; por ejemplo, que lo mismo sea un individuo particular subsistente por sí y también aquello por lo cual otra cosa sería un individuo particular, ¡como si pudiese tener modos diversos de operar! Y aquel modo de ser separado no ha sido probado por ninguna razón o experiencia, sino que ha sido postulado de forma completamente arbitraria: poseyendo de una manera las potencias del alma sensitiva y de la vegetativa, de otra desertando de ellas, según un modo inteligiendo las cosas unidas, según el otro separadas; estando por un tiempo brevísimo unida, por un tiempo infinito separada, a no ser que nos inventemos la transmigración de las almas hacia los cuerpos y que ella misma comenzó, pero nunca acabará: introduciéndose de un modo en el cuerpo, de otro despojándose de él, como el vulgo dice de las lamias; y cuando se separa del cuerpo, deja de ser actualmente el acto del cuerpo, por lo cual, o bien no está en ninguna parte, o, si está en algún sitio, ¿cómo llega hasta allí? O es por un cambio, o por un movimiento local. No por un cambio, como es manifiesto; ni por movimiento local, dado que en el libro sexto de la *Física*[170] lo que es indivisible no puede moverse localmente. Por lo cual, si no se sitúa en ninguna parte, ¿qué impide, por lo tanto, desde el punto de vista de

[169] Cfr. TOMÁS, *S. contra gent.*, II, 69 nn. 1460 ss.; *S. contra theol.*, I, 77 art. 8; 89 art. 1.

[170] ARISTÓTELES, *Phys.*, VI 10, 240b8 ss.

Aristóteles, postular algunas Inteligencias que no mueven orbes? Se habrá de admitir aquella cantidad infinitamente infinita <de almas separadas del cuerpo>, y no puede saberse si están ociosas u operan, a no ser que se proponga alguna invención o arbitrariedad. Y aunque no puedan ser infinitas las cosas materiales en acto, en las cuales es manifiesta e incluso resulta necesaria la multiplicidad, a pesar de eso en las inmateriales, en las cuales no es necesaria la multiplicidad, ni es posible la distinción en la misma especie, se establece una infinita multitud en acto.

De modo que, como todas estas ideas parecen ser irracionales y ajenas a Aristóteles, por ello parece más racional que el alma humana, ya que es la forma suprema y perfectísima de las formas materiales, sea en verdad por lo que algo es un individuo concreto, y que de ninguna manera ella sea un individuo concreto. Por ello realmente es forma que empieza al mismo tiempo que el cuerpo y deja de existir con él, y no puede operar de algún modo o existir sin él y tiene un solo modo de ser y de operar. Por eso también puede estar multiplicada, pues éste en verdad es el principio de la multiplicación en la misma especie. Y las almas no son infinitas en acto, sino sólo en potencia, como también les ocurre a las demás entidades mortales. Tiene facultades orgánicas y materiales por su naturaleza, es decir, sensitivas y vegetativas. Pero como es ella la más noble de las formas materiales, y está en el límite de las inmateriales, huele algo de inmaterialidad, pero no por su naturaleza; por ello posee el intelecto y la voluntad, cosas en las cuales conviene con los dioses, pero de manera harto imperfecta y equívoca, dado que los dioses mismos se abstraen completamente de la materia, mas ella siem-

pre está en compañía de la materia, ya que conoce con la imagen, con la sucesión, con el tiempo, con el discurso, con oscuridad. Y es por eso que en nosotros el intelecto y la voluntad no sean de forma clara cosas inmateriales, sino en un cierto aspecto y de manera disminuida. Por lo cual <el intelecto> debe ser llamado razón más bien que intelecto. Pues, por decirlo así, no es intelecto, sino vestigio y sombra de intelecto. Lo cual es atestiguado por lo que se dice en el libro segundo de la *Metafísica*: «Igual que el ojo de la lechuza con respecto a la luz del sol, así nuestro intelecto en relación con las cosas que son más manifiestas en naturaleza»[171], aunque Averroes expuso eso de manera torcida[172]. Y así como la luna es de la naturaleza de la tierra, como dice Aristóteles en el libro *Acerca de los animales*[173], así el alma humana es de la naturaleza de la Inteligencia; en la luna está la tierra sólo según su propiedad, no sin embargo según su esencia; por lo cual también el inteligir está en el alma humana según su participación en la propiedad, pero no en la esencia.

No obstante, esto está en plena consonancia con la naturaleza, que procede de manera graduada, pues los vegetales tienen algo de alma, ya que operan en sí mismos, pero de manera muy material, dado que no desempeñan sus funciones sino por las cualidades primarias, y sus operaciones se limitan a su ser concreto. Luego siguen los animales que sólo tienen tacto y gusto 45c
y una imaginación indeterminada. Después de los cua-

[171] ARISTÓTELES, *Metaph.*, II 1, 993b9.

[172] AVERROES, *In Aristotelis Metaph., II*, t. comm. 1, Venetiis 1562, 29C.

[173] ARISTÓTELES, *De gen animal.*, III 11, 761b20.

les vienen los animales que llegan a tal perfección que se pensaría que tienen intelecto: pues muchos operan con ingeniería, como construyendo casas; muchos socialmente, por ejemplo, las abejas; muchos poseen casi todas las virtudes morales, como le resulta evidente a quien lee los libros de la *Investigación sobre los animales*[174], en los cuales se cuentan hechos admirables que sería demasiado prolijo referir. Incluso hay casi una infinidad de hombres que parecen tener menos intelecto que muchas bestias. Se sitúa también entre las facultades sensitivas la cogitativa, de cuya excelencia ¿qué puede decirse, cuando, según el Comentador en el comentario 60 *Acerca del alma*[175], conoce los elementos singulares que integran las diez categorías, y es considerada por todos como una razón particular? Es más, Homero[176], Galeno[177] y muchos varones sobresalientes estimaron que ella es el intelecto. Y si ascendemos un poco, situamos el intelecto humano inmediatamente por encima de la facultad cogitativa y por debajo de los seres inmateriales, participando de una y otra naturaleza, de modo que, por ejemplo, no necesita del cuerpo como sujeto al modo antes expuesto y necesita de él como objeto; y este modo le es a él esencial e inseparable. Por lo cual, ha de ser colocado sin reservas entre las formas materiales. De ello es una prueba el que so-

---

[174] ARISTÓTELES, *Hist. animal.*, VIII 1, 588a18 ss.; IX 1, 608a13-18, b27-29, etc.

[175] AVERROES, *In Aristotelis De an., II*, t. comm. 63, Crawford 225.

[176] HOMERO, *Odys.*, XVIII 136; el texto es citado por Aristóteles: *De an.*, III 3, 427a25-26.

[177] GALENO, *Comm. V in Hippocratis epidemiorum VI*, Kühn XVII, 263.

lamente sea equiparado a los seres mortales, a no ser que nos inventemos, como los antiguos, que los hombres se vuelven dioses y son conducidos al cielo, cosas que Aristóteles en los libros tercero y duodécimo de la *Metafísica* estimó como absolutamente fabulosas y que han sido creadas por utilidad para los hombres[178].

De esta posición, pues, no parece seguirse ningún inconveniente: toda ella <parece> estar en consonancia con la razón y las experiencias, <no parece> que se incluya <en ella> nada fabuloso u objeto de fe. Y las objeciones que parecen estar contra esta posición —como, por ejemplo: dado que está en una materia cálida y fría, ¿cómo puede ser que no sea <el intelecto> determinado cualitativamente, y que no desempeñe su función con un órgano, y que no deje de recibir universalmente?—, siendo éstas, en verdad, y las que son de este tipo bastante débiles, no ponen en menor dificultad la posición anterior, ya que también ella misma sostiene que la forma está en la materia[179]. Si alguien dice que ninguna de las dos opiniones resulta verdadera, sino la de Averroes, ciertamente para mí cualquiera que se imagine esa opinión es de una poderosísima imaginación, y creo que los pintores nunca crearon un monstruo más bello que este monstruo, además de que está en contra de Aristóteles, como más arriba se ha demostrado. Por lo cual, la opinión desarrollada aquí a mí me parece que es la más probable entre todas y la que está más en conformidad con el pensamiento de Aristóteles.

A partir de todo ello puede manifestarse que muchas de las cosas que por Aristóteles son dichas del intelecto

---

[178] ARISTÓTELES, *Metaph.*, II 2, 997b9-10; XII 8, 1074b3-5.
[179] Cfr. TOMÁS, *De unit. intell.*, III, 83-84.

parecen ser contradictorias entre sí, aunque en modo alguno así ocurra. Se dice, en efecto, unas veces[180] que el intelecto es material, está mezclado o es no separable; otras veces[181], en cambio, que es inmaterial y separable. En la definición de alma[182] se dice que es acto del cuerpo orgánico; otras veces[183], sin embargo, se dice que no es acto de ningún cuerpo. Y es verdad que estas opiniones parecen pugnar entre sí; de ahí que varios hayan tomado caminos diversos, y algunos[184] estimen que Aristóteles no se entendió a sí mismo. Ahora bien, todas estas cosas se aclaran por lo dicho anteriormente, y no hay ninguna contradicción. El intelecto, en efecto, de manera absoluta y en tanto que intelecto no está mezclado sino separado. Sin embargo, el humano retiene una y otra naturaleza: pues se separa del cuerpo como sujeto, pero no se separa de él como objeto. Además, el intelecto, en tanto que intelecto, de ninguna manera es el acto del cuerpo orgánico, puesto que las Inteligencias no necesitan para inteligir de órgano, aunque sí para mover. Sin embargo, el intelecto humano, en tanto que humano, es acto del cuerpo orgánico como objeto, y de esta manera no se separa, pero no como sujeto, y de esta manera se separa. Por ello no hay ninguna contradicción.

Se pone de manifiesto que lo dicho en tercer lugar, es decir, que el alma es en verdad la forma del hombre,

---

[180] ARISTÓTELES, *De an.*, I 1, 403a5-16; III 7, 431b17-19.

[181] ARISTÓTELES, *De an.*, II 2, 413b24-27; III 4, 429b5; 430a3-8.

[182] ARISTÓTELES, *De an.*, II 1, 412b5.

[183] ARISTÓTELES, *De an.*, II 1, 413a6.

[184] Cfr. JUAN DUNS SCOTO, *In IV librum Sententiarum*, dis. 43, 2, 16; JUAN DE JANDÚN, *Super libros Aristotelis De an., III*, 5, f. 234; TOMÁS DE VÍO, *Commentaria in De an.*, praef. 6.

se salva mucho mejor por este modo que por el anterior. Y es que, como se decía, resulta bastante difícil de imaginar que una cosa que existe por sí sea verdadera forma. Por lo cual, Gregorio de Niza, según lo refiere Santo Tomás, ya que vio que Aristóteles dice que el alma es el acto del cuerpo, dijo que Aristóteles creía que el alma humana era corruptible, dado que la forma que existe por sí misma en verdad no puede ser acto del cuerpo orgánico[185]. Es más, algunos dicen que esto también lo pensó Gregorio Nacianceno[186] de Aristóteles.

El cuarto postulado, por su parte, es decir, que las almas humanas son plurales, lo afirmamos; pero aquellas cosas que complicaban el modo anterior a nosotros no nos complican; además, como son materiales, se distinguen por la materia. Y la existencia de una infinidad de almas no se convierte en un problema para nosotros.

Con respecto a la quinta proposición, también nosotros sostenemos que el alma humana es hecha, pero no por creación, sino por generación, pues el sol y el hombre generan al hombre, en el libro segundo de la *Física*[187], y el alma humana es el límite de la ciencia natural. Y lo que se dice en el libro primero *Acerca de las partes*[188] (cap. 1) sobre el intelecto no se refiere al natural, **45d**
sino que es acerca del verdadero intelecto: él mismo es moviente inmóvil. Sin embargo, el humano es moviente movido. Por lo cual, éste pertenece a la investigación del

---

[185] TOMÁS, *S. contra gent.*, II, 79 n. 1609; *De unit. Intell.*, I, 32; GREGORIO NICENO, *De anima* (= NEMESIO EMESANO, *De nat. hom.*, II 68-69, p. 17.)

[186] GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* XXVII, 10.

[187] ARISTÓTELES, *Phys.*, II 2, 194b13.

[188] ARISTÓTELES, *De part. animal.*, I 1, 641a33-b13.

filósofo natural, mientras que aquél en absoluto, dado que, como se dice en el libro segundo de la *Física*[189], las cosas que no siendo movidas mueven no entran dentro de la consideración del físico. Y ésta es la razón que trata el Filósofo allí en el libro primero *Acerca de las partes*. Y como posteriormente se decía que ella misma viene de fuera[190], se debe entender que es como mente por sí misma, no como humana; o, si es como humana, debe entenderse que no es de manera absoluta, sino que participa en mayor medida de la divinidad en comparación con el alma sensitiva y la vegetativa, según un orden. Pues en el libro cuarto *Acerca de las partes*[191] (cap. 9) sólo el hombre es de constitución erecta, dado que sólo él participa considerablemente de la divinidad.

Sin embargo, no postulamos que el hombre permanezca tras la muerte en cuanto a su alma, dado que comienza a existir. Y en el libro primero *Acerca del cielo* dice: «Lo que empieza, termina»[192]; y Platón en el libro octavo *Acerca de las leyes* señala: «Lo que empieza a existir sea del modo que sea, también deja de existir.»[193] Y con respecto a lo que se dice del texto 17 del libro duodécimo de la *Metafísica*, no apruebo la respuesta de Alejandro que allí refiere el Comentarista en base al testimonio de Temistio[194], es decir, que aquello[195] se en-

---

189 ARISTÓTELES, *Phys.*, II 7, 198a27.

190 ARISTÓTELES, *De gen. an.*, II 3, 736b27.

191 ARISTÓTELES, *De part. animal.*, IV 10, 686a27.

192 ARISTÓTELES, *De cael.*, I 10, 279b20.

193 PLATÓN, *Leg.*, X, 894a6-8; *Rep.*, VIII, 456a.

194 ARISTÓTELES, *Metaph.*, XII 3, 1070a24-27; AVERROES, *In Aristotelis Metaph., XII*, t. 17, Venetiis 1562, 302K-303D.

195 Es decir, que haya una parte del alma que permanezca (el intelecto), tal y como señala Aristóteles en el citado texto.

tiende del intelecto agente, pues el intelecto agente no es la forma del hombre. Por el contrario, se entiende del intelecto posible, que unas veces intelige y otras no; se corrompe, en efecto, cuando algo interiormente se corrompe, esto es, la sensibilidad, con la cual se identifica. Aristóteles, en realidad, lo entiende <del intelecto> por sí mismo y no por accidente, como si dijera que nada impide que él permanezca en tanto que intelecto, no en tanto que humano, pues ya en el libro primero *Acerca del cielo*[196] se ha demostrado que todo lo que ha sido generado se corrompe.

Ahora bien, que éste fue el pensamiento de Aristóteles acerca del alma humana puede también ponerse de manifiesto por aquel texto 39 del libro duodécimo de la *Metafísica*, donde escribe lo siguiente: «Un deleite tal cual es el óptimo está poco tiempo con nosotros, en cambio con ellos está siempre, ciertamente para nosotros es imposible.»[197] Palabras de las cuales en primer lugar se pone en evidencia que los dioses por su naturaleza son inmortales, pues si siempre se deleitan, dado que siempre inteligen —pues en el mismo texto sigue: «La vigilia, el sentido y la inteligencia son cosas muy deleitosas»[198]— si, por consiguiente, siempre se deleitan, siempre son: luego son inmortales. Sin embargo, los hombres son mortales, dado que se deleitan por un tiempo brevísimo, pues el operar sigue al ser. Y si el hombre es de vez en cuando calificado de inmortal, se entiende que es en un cierto aspecto, ya que también

---

[196] ARISTÓTELES, *De cael.*, I 10, 279b20.

[197] ARISTÓTELES, *Metaph.*, XII 7, 1072b15-17; AVERROES, *In Aristotelis Metaph., XII,* t. 39, Venetiis 1562, 339vE.

[198] Ibíd.

se dice en el libro segundo *Acerca de las partes* (cap. 10): «Sólo el hombre entre los seres mortales es partícipe de una máxima divinidad.»[199] Comparado con los demás seres mortales puede ser definido como inmortal; pues, como se ha dicho, el hombre ocupa una posición intermedia entre los dioses y las bestias; por lo cual, igual que lo gris comparado con lo negro es calificado de blanco[200], así el hombre comparado con las bestias puede ser calificado de dios e inmortal, pero no verdaderamente y por sí mismo. Pues, «si nuestros mayores establecieron hombres que se vuelven dioses alguna vez», dice Aristóteles en el texto 50 del libro duodécimo de la misma obra, «establecieron esto de manera fabulosa en favor de la utilidad de la mayoría y de las leyes»[201]. Por el contrario, sólo Dios mismo se dice propiamente inmortal. En el final de aquel libro, el texto 39 dice: «Decimos, sin embargo, que Dios es un ser vivo sempiterno, óptimo; por lo cual, la vida y la duración es continua y eterna para Dios. Esto, en efecto, es Dios.»[202]

De estas palabras se manifiesta otra cosa, es decir, que el intelecto humano no intelige sin imagen. Pues si los seres eternos siempre se deleitan, dado que siempre inteligen, ellos mismos en su intelección no necesitan de imagen, pues si la necesitaran, no serían eternos, dado que, a partir del libro segundo *Acerca del alma*, la imaginación es el movimiento provocado por el sentido

---

199 ARISTÓTELES, *De part. animal.*, II 10, 656a7.

200 Cfr. ARISTÓTELES, *Phys.*, V 1, 224b32-35.

201 ARISTÓTELES, *Metaph.*, XII 8, 1074b1-5; AVERROES, *In Aristotelis Metaph., XII*, t. 50, Venetiis 1562, 333L-M.

202 ARISTÓTELES, *Metaph.*, XII 7, 1072b28-30; AVERROES, *In Aristotelis Metaph., XII*, t. 39, Venetiis 1562, 322A.

681633

en acto[203]. Es más, no son <los seres eternos> movidos por algo mientras inteligen, según dice el Filósofo en el mismo texto 50: «Lo que es sumamente divino y honorable no se modifica»[204]; de hecho, la modificación es algo más indigno, y el movimiento es ya una modificación; además, en esos seres lo que intelige, lo que es inteligido y la intelección son lo mismo, como en los mismos textos citados se dice[205]. Sin embargo, el intelecto humano, como se deleita por un brevísimo tiempo, ya que intelige durante poquísimo tiempo, no puede liberarse de la imagen, pues no intelige sino movido; y es que <para él> inteligir consiste en una cierta pasividad[206]. Lo que mueve al intelecto es la imagen, como resulta claro en el libro tercero *Acerca del alma*[207]. Por lo cual, no intelige sin imagen, aunque no conoce como la imaginación, puesto que, existiendo en una posición intermedia entre los seres eternos y las bestias, conoce lo universal, según lo cual conviene con los seres eternos y se diferencia de las bestias. Sin embargo, observa lo universal en lo particular, hecho por el cual se diferencia de los seres eternos y conviene con las bestias. Ahora bien, las mismas bestias que están en el límite de **46a** los seres cognoscentes no aprehenden por sí mismas lo universal, ni lo universal en lo singular, sino solamente lo singular de manera singular.

Así pues, existen en el universo tres modos de seres animados; y como todo ser vivo conoce, existen tam-

---

[203] ARISTÓTELES, *De an.*, III 3, 429a1.

[204] ARISTÓTELES, *Metaph.*, XII 7, 1072b15; AVERROES, *In Aristotelis Metaph., XII*, t. 39, Venetiis 1562, 321M.

[205] ARISTÓTELES, *Metaph.*, XII 7, 1072b20-23.

[206] ARISTÓTELES, *De an.*, III 4, 429a13-15.

[207] ARISTÓTELES, *De an.*, III 7, 431a16.

BIBLIOTECA CENTRAL
U.N.A.M.

bién tres modos de conocer. Están los seres animados que son por completo eternos, están también los que son por completo mortales, y los que intermedian entre ambos modos. Los primeros son los cuerpos celestes, y éstos conociendo en modo alguno dependen del cuerpo. Otros resultan ser las bestias, que dependen del cuerpo como sujeto y objeto, por lo cual conocen sólo singularmente. Y los que son intermedios son los hombres, que no dependen del cuerpo como sujeto, sino sólo como objeto; por lo cual no contemplan lo universal por sí mismos, como los seres eternos, ni solamente lo singular, como las bestias, sino lo universal en lo singular.

Estos tres modos de conocer, en efecto, los insinuó Aristóteles en el libro primero *Acerca del alma*, cuando afirmó: «Si inteligir es imaginación o no se da sin la imaginación»[208]; pues por imaginación entendió el sentido, que de una y otra manera necesita del cuerpo, es decir, como sujeto y como objeto; por no ser imaginación y no darse sin imaginación entendió el intelecto humano; por lo cual necesita del cuerpo como objeto y no como sujeto. Aquello de no ser imaginación ni darse con ella le corresponde por completo al intelecto verdadero, y es propio de los seres divinos. Y Aristóteles no solicita más modos de conocer en ningún lugar, ni ello está de acuerdo con la razón. Decir, en efecto, como dicen los que afirman que el intelecto humano es completamente inmortal, que el mismo intelecto tiene dos modos de conocer, es decir, uno en total ausencia de imagen y otro con imagen, es transmutar la naturaleza humana en divina. Y esto dista poco de las fábulas de Ovidio en el libro de las *Metamorfosis*. Reconoce, en

---

[208] ARISTÓTELES, *De an.*, I 1, 403a8.

efecto, el Filósofo[209] que los antiguos establecieron esta invención por la utilidad de las leyes, como se ha dicho.

Es posible que alguien nos eche en cara injustamente que el que nosotros nos deleitemos por un brevísimo tiempo debe entenderse en referencia al hombre y no a su alma; por ello el hombre no intelige sin imagen, pues el hombre es mortal, pero su alma es inmortal, por lo cual en estado de separación intelige sin imagen; no obstante, ruego al que así me acusa, es más, a semejante sofista, que mire no vaya a ser que, mientras se afana en interpretar a Aristóteles, lo corrompa. En primer lugar porque Aristóteles aquí no establece diferencia alguna entre el hombre y el alma, como tampoco entre Dios y el cuerpo celeste; dice ciertamente que Dios es un ser vivo eterno[210]. En segundo lugar, porque si sólo entiende la cuestión con relación al hombre y no a su alma, ¿dónde entonces habla de la cognición del alma separada? Pues aquél era el lugar, dado que se encontraba dentro de la metafísica, que trata de los seres separados. En tercer lugar, porque de esta manera el alma humana se volvería por sí misma divina, ya que tomaría el modo de operar de los seres divinos. Y de esta manera admitiríamos las fábulas de Ovidio, es decir, una naturaleza se transmuta a otra. En cuarto lugar, porque Aristóteles debería ser criticado por no decir palabra nunca de tan importante asunto. Por lo que los que de esta manera excusan a Aristóteles lo acusan máximamente.

Alguien, sin embargo, podría decir que en el libro tercero *Acerca del alma* (texto del comentario 36) Aristóteles promete tratar del ser del alma separada, cuando

---

[209] ARISTÓTELES, *Metaph.*, XII 8, 1074b1-5.
[210] Ibíd. XII 7, 1072b28.

dijo que él posteriormente iba a tratar sobre si el intelecto humano puede inteligir las cosas separadas[211] —por ello la obra de la *Metafísica* no fue acabada por Aristóteles, quizá por sobrevenirle la muerte, o porque no ha llegado completa hasta nosotros—; de ahí que no sea extraño que del ser separado del alma no tengamos nada de parte de Aristóteles[212]; cosa que es confirmada por el Comentarista en el comentario 36 del libro tercero *Acerca del alma*, pues dice que esta cuestión no fue acabada por Aristóteles por cuanto tenemos ahora en sus libros, y por eso es tan difícil[213]. Pero a esto se responde que aquellas palabras demuestran más bien lo contrario que lo propuesto. Dice Aristóteles, en efecto, así: «Ha de ser, por el contrario, considerado posteriormente si es posible o no que aquello cuya existencia se da vinculada a la extensión pueda pensar algunos de los seres separados.»[214] De lo que se manifiesta primeramente que el intelecto humano no es separable de la magnitud; por lo cual no conoce sin la imaginación, y si es así, es inseparable; puesto que si es imaginación, o no se da sin la imaginación, entonces es inseparable. Ahora bien, en relación con eso de «posteriormente se ha de investigar», Santo Tomás señala en la exposición del último texto del libro noveno de la *Metafísica* que aquí es donde Aristóteles determina aquella cuestión que dejó inconclusa en el libro tercero *Acerca del*

---

[211] ARISTÓTELES, *De an.*, III 7, 431b17-19; AVERROES, *In Aristotelis De an.*, t. 36, Crawford 479, 2-5.

[212] Cfr. TOMÁS, *In Aristotelis De an.*, III, lect. 12 n. 785; *Quaest. disp. de an.*, art. 16.

[213] AVERROES, *In Aristotelis De an., III,* t. comm. 36, Crawford 487.

[214] ARISTÓTELES, *De an.*, III 7, 413b17-19.

alma[215]; aunque el propio Santo Tomás se había pronunciado de otra manera en el libro tercero *Acerca del alma*[216], sin embargo en la *Metafísica* cambió su opinión para mejor. No obstante, tal cognición, que allí en **46b**
el libro noveno de la *Metafísica*[217] se dice que es acerca de las Inteligencias, no se da sin imagen, mientras que también en el principio del libro segundo de la *Metafísica*[218] Aristóteles dice que nuestro intelecto está con respecto a las cosas separadas como la lechuza en relación con la luz del sol, a partir de lo cual dice también el mencionado Santo Tomás en el capítulo 48 del libro tercero *Contra los gentiles* que la opinión de Aristóteles acerca de la intelección de las cosas separadas es que solamente las inteligimos según el procedimiento de la ciencia especulativa[219]. Por lo cual, no se da sin imagen, como es conocido. Y téngase bien en cuenta que allí parece asentir a nuestra opinión, esto es, a la tesis de que Aristóteles pensó que el alma humana no es verdaderamente inteligente, sino que sólo tiene una cierta participación del intelecto; por lo cual, ¡también impropiamente es inmortal! Pienso, sin embargo, que aquella expresión «posteriormente ha de ser analizado» puede ser entendido con relación a los libros de la *Ética a Nicómaco*: de hecho, en esta obra dice que la última felicidad del hombre está en la contemplación de los entes abstractos a través de la metafísica[220]. Por ello se sigue la misma conclusión que antes, etc.

---

[215] TOMÁS, *In Aristotelis Metaph., IX,* lect. 11, n. 1916.
[216] AVERROES, *In Aristotelis De an., III,* lect. 12, n. 785.
[217] ARISTÓTELES, *Metaph.,* IX 10, 1052a1-4.
[218] Ibíd. II 1, 993b9.
[219] TOMÁS, *S. contra gent.,* III, 48 n. 2258.
[220] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.,* X 7, 1177a23-26.

CAPÍTULO X

En el que se responde a las objeciones de otras opiniones

Así pues, para que sea más firme nuestra posición, vale la pena responder a esas razones que han sido aducidas en contra de ella por otras opiniones. Y dado que tenemos en el hombre coincidiendo realmente el ser vegetativo, el sensitivo y el intelectivo, por ello se responde que cosas contradictorias no pueden ser predicadas de forma absoluta de la misma cosa, pero que no hay inconveniente en que una <se predique> de manera absoluta y la otra en un cierto aspecto, o ambas en un cierto aspecto, como se dice en las *Refutaciones sofistas*[221]; y así está en nuestra intención: el intelecto humano es de modo absoluto mortal y en un cierto aspecto inmortal.

[221] ARISTÓTELES, *Soph. el.*, I 5, 167a7-20.

Pero contra la primera objeción a nuestra conclusión, extraída en segundo lugar, señalamos que el alma humana, estando así en potencia de recibir todas las especies de las formas materiales, posee dos características: una que conforme a sí misma es inmaterial y no necesita de órgano como sujeto, por cuanto recibe e intelige aquéllas, cosa que nosotros concedemos; pero tiene otra, dado que no recibe aquellas formas sino movida por las imágenes, como claramente muestra allí Aristóteles[222]; por lo cual necesita del órgano como objeto. Sin embargo, según lo demostrado, lo que es de esta naturaleza es por sí mismo material y en un cierto aspecto inmaterial. Y ésta es la conclusión que pretendíamos alcanzar. Si se pregunta «¿Acaso ella misma es una forma material?», respondemos que en parte sí y en parte no, y en la medida en que participa de la inmaterialidad —aunque no se conozca a sí misma por la especie propia, sino por la de otros, como se dice en el libro tercero *Acerca del alma*[223]—, según aquel ser suyo puede de algún modo reflexionar sobre sí misma, y conocer sus actos, aunque no en primer lugar y de forma tan perfecta como las Inteligencias. Y esto no ha de causar extrañeza, ya que el alma al inteligir no usa de órgano corporal ni de apéndices de la materia.

Y si después se insiste: «El alma misma no tiene el ser sino en la materia y por las cualidades primarias junto con la cantidad, pero como el operar sigue al ser, por lo tanto sin ellas no puede operar; por consiguiente, no puede operar sin los apéndices de la materia, de lo cual tú dices lo contrario. Además, según el Filósofo

---

222 ARISTÓTELES, *De an.*, III 7, 431b2-5.
223 ARISTÓTELES, *De an.*, III 4, 429b6-9.

dice en los libros segundo[224] y tercero[225] *Acerca del alma,* en relación con esto, para que la pupila reciba los colores no sólo no debe ser su esencia el color, sino que ni siquiera debe estar unida al color. Luego, si el alma intelectiva debe recibir todas las formas materiales, con mayor motivo no sólo debe ser inmaterial, sino que no <debe estar> unida a ninguna forma material y, en consecuencia, tampoco a lo cálido y lo frío —lo cual, sin embargo, es falso—», el que así objeta no se da cuenta de que también todas estas cosas están en contra de las otras opiniones. Pues también según éstas el alma no está en la materia sino por la cualidad y la cantidad, por lo cual sin ellas tampoco podría operar. Por lo tanto, si hay una respuesta que justifique aquellas posiciones, también valdrá en favor de ésta.

Ahora bien, contra el primer punto decimos que de hecho el intelecto humano no puede inteligir a no ser que en la materia estén una cualidad y una cantidad sensible, dado que no puede operar a no ser que él mismo exista, y él no puede existir a no ser con una disposición que le convenga. Pero no se sigue que por tales disposiciones intelija. Es más, como es suficientemente claro, ello tampoco se sigue en el caso del sentido. Pues la facultad visual no ve a no ser que el ojo sea cálido, pero no ve por la calidez o por alguna otra cualidad real, sino por la especie visible.

Contra lo segundo contestamos que en general lo material no es impedido del conocimiento por la coexistencia de otra cosa material —pues así la visión no
46c conocería los colores, dado que a la visión están unidas

[224] ARISTÓTELES, *De an.*, II 7, 418b26.
[225] ARISTÓTELES, *De an.*, III 4, 429a13-22.

las cualidades primarias, sino que es muy impedida por la coexistencia de alguna de aquellas cosas de las cuales es perceptiva[226]: pues por la rojez es impedida del conocimiento de otros colores, de los cuales también junto con la rojez es perceptiva—. Por lo cual, si el intelecto fuera una pura forma material, como es perceptivo de todas las formas materiales, sería impedido por el conocimiento de ellas. Sin embargo, se ha demostrado que él es inmaterial, aunque no es por sí mismo inmaterial; por lo cual no es impedido por la coexistencia de las formas materiales, pues lo inmaterial y lo material pertenecen a un principio distinto. Y, en efecto, el intelecto agente no impide al posible en cuanto a la recepción de las especies, sino que lo perfecciona, como dice el Comentador en los comentarios 4 y 5 del libro tercero *Acerca del alma*[227].

Por su parte, contra la segunda objeción se dice que las formas que se encuentran en las Inteligencias son inteligidas por sí mismas en acto y están completamente desprovistas de materia; las que, sin embargo, están en el sentido son inteligidas únicamente en potencia; pero las que están en el intelecto humano, se encuentran en una posición intermedia, dado que representan las especies primero universalmente, mas de un modo secundario como en un supuesto, dado que no pueden liberarse completamente de la materia, y el intelecto para cualquier conocimiento suyo siempre es movido por el objeto y en lo singular observa lo universal, como

---

[226] Cfr. AVERROES, *In Aristotelis De an., III*, t. comm.. 5, Crawford 410.

[227] AVERROES, *In Aristotelis De an., III,* t. comm. 4, Crawford 385; t. comm. 5, Crawford 401.

se ha dicho. Sin embargo, por lo demostrado aquí se prueba la virtualidad inmaterial <del intelecto> en un cierto aspecto y no por sí mismo.

Si se objeta: «estando el propio intelecto en esta cantidad, ¿de qué manera, entonces, podrán representarse universalmente las especies sensibles recibidas en él?», se contesta que esto no supone ningún impedimento; en primer lugar, porque él, en tanto que intelecto, está en la cantidad; en segundo lugar, porque, aunque esté en la cantidad, no es la cantidad el principio de su operación, y en esta operación no la utiliza por sí; en tercer lugar, porque, como resulta patente a partir de lo dicho, no se libera completamente de la cantidad y de su condicionante, dado que siempre contempla lo universal en lo particular. El intelecto humano, en efecto, tiene el ser intelecto y el ser humano. En tanto que es intelecto, conoce lo universal; pero en tanto que humano, no puede percibir lo universal sino en lo particular. A aquello acerca del órgano se dice junto a lo antes señalado que el intelecto necesita de él como objeto, no como sujeto. Y se ha dicho qué significa esta distinción en el capítulo anterior con bastante extensión.

Y si se insiste: «¿no se une a la materia por las cualidades primarias?, ¿de qué cualidad se vuelve en verdad?, por consiguiente, siendo calor o frío, el caso es que no conoce todas las cosas», a ello se contesta que el intelecto no se une a la materia en tanto que intelecto, sino en tanto que se une al sentido; por lo cual, aunque en la operación de sentir se constituye como cualidad, sin embargo no en la operación de inteligir; por lo cual, en tanto que intelecto, no es cualidad ni orgánico.

Si después se pregunta: «como el inteligir humano es un accidente, el cual no puede darse sin sujeto, ¿en

qué sujeto, por tanto, se sitúa el propio inteligir?», a ello se responde que de hecho según su esencia el mismo inteligir está en el propio intelecto según aquello del libro tercero *Acerca del alma*: «El alma es el lugar de las especies, no toda, sino el intelecto.»[228] Ahora bien, dado que el intelecto humano está en la materia casi por una cierta concomitancia, también el mismo inteligir de algún modo está en la materia, pero muy accidentalmente, dado que el intelecto, en tanto que intelecto, está en la materia; sin embargo, el mismo inteligir no se sitúa en alguna parte del cuerpo, sino en la totalidad tomada conjuntamente; y si no fuera así, el intelecto sería orgánico y o bien no conocería todas las cosas, o bien, si las conociera todas, como la cogitativa, conocería sólo singularmente y no universalmente. Por lo cual, como el intelecto está en la totalidad del cuerpo, así también inteligir.

Por lo tanto, hizo bien en establecer Alejandro que el cuerpo entero es el instrumento del intelecto, dado que el intelecto comprende todas las potencias y no alguna parte determinada[229]; pues de esa forma no conocería todas las formas, como tampoco pueden conocer todas las formas las facultades sensitivas. Pero aunque así se establezca que todo el cuerpo es el instrumento del intelecto casi como sujeto, sin embargo no lo es verdaderamente como sujeto, dado que el inteligir no es recibido en él de modo corporal, como se ha dicho anteriormente. Y si además se pregunta si el intelecto humano recibe indivisiblemente, se contesta que, en tanto que intelige, recibe indivisiblemente, en tanto que

---

[228] ARISTÓTELES, *De an.*, III 4, 429a27.

[229] ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *De int.*, p. 81.

siente o vegeta, por contra, divisiblemente. Y no hay inconveniente en que una naturaleza tan múltiple tenga tantos modos de recibir y operar.

Por otra parte, en relación con aquel argumento fundado en la experiencia[230], en primer lugar me sorprende cómo pudo aducir eso Santo Tomás[231], dado que Aristóteles en el libro tercero de la *Ética a Nicómaco* dice que
46d «la voluntad puede ser de cosas imposibles como el apetecer la inmortalidad»[232]. De ahí que si nuestra voluntad no está sino en el alma intelectiva, si apeteciendo la inmortalidad, según Aristóteles, apetece lo imposible, por consiguiente el alma humana no puede ser inmortal. Por ello, se contesta a ese argumento que no es evidente ese indicio, pues, como allí dice el Filósofo, la voluntad de manera natural es de cosas posibles y de imposibles, puesto que puede en lo imposible salvaguardarse la razón del bien. Y lo que más tarde se decía, es decir, que el apetito natural no se frustra, es verdad tomando lo natural como distinto de lo intelectivo. Pues aquél es obra de una Inteligencia que no yerra; de aquí que, cuando nos referimos a la voluntad sin conocimiento, ésta en efecto no puede frustrarse; pero si es con conocimiento, puede frustrarse, a no ser que se dé rectamente. Pues, incluso cuando se le manifiesta el sumo bien que es competente a los dioses, la voluntad se dirige a él, si no se le muestra que es imposible. Por lo cual, para que no sea frustrada, es necesario que la

---

[230] Se refiere a la segunda de las proposiciones tomísticas expuestas en el capítulo VII, la cual, en efecto, no fue discutida en el capítulo VIII.

[231] TOMÁS, *S. theol.*, I, 75 art. 6; *S. contra gent.*, II, 79 n. 1602.

[232] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, III 3, 1111b22.

voluntad sea regulada por la recta razón[233]. Aunque también podríamos decir que, como el mulo es intermedio entre el asno y el caballo, y participa de uno y otro, pero no tiene verdaderamente propiedades del caballo o del asno, así también el alma humana, intermedia entre los seres materiales y los inmateriales, quiere asir la eternidad, si bien no puede conseguirla perfectamente. El mulo, en efecto, que tiene todos los instrumentos para la generación, no puede conseguirla perfectamente, a pesar de que la deseara al máximo. Es más, no hay inconveniente en que algo naturalmente sea frustrado en la totalidad de su especie, mientras según su género no se vea frustrado, como se ha dicho de los mulos, en los cuales son frustrados los órganos de la generación, pero son salvados en su género. Y el topo, que tiene ojos, no ve; pero ellos no están frustrados en el <género> animal, como se dice en la obra *Investigación sobre los animales*[234]. Por ello también el alma humana desea la inmortalidad, que no puede conseguir en absoluto, pero basta con que los seres separados la consigan por su naturaleza. Por consiguiente, Aristóteles en el libro segundo de la *Metafísica*[235] comparó el intelecto humano a la lechuza y no al topo, pues la lechuza ve de alguna manera, el topo de ninguna. Por lo que también en el último texto del libro noveno de la *Metafísica* dijo que «el intelecto en el conocimiento de las cosas abstractas no es ciego sino que percibe mal»[236].

---

[233] Cfr. JUAN DUNS SCOTO, *In IV librum Sententiarum,* dis. 43, 2, 30.

[234] ARISTÓTELES, *Hist. animal.,* I 9, 491b27 ss.

[235] ARISTÓTELES, *Metaph.,* II 1, 993b9-11.

[236] ARISTÓTELES, *Metaph.,* IX 10, 1052a2-4.

Por ello quiere alcanzar la eternidad, pero no la desea con un recto apetito.

Por cuanto respecta a las palabras de Aristóteles, es bastante manifiesta la respuesta a través de lo que se ha dicho, pues en general los cuerpos celestes, los hombres, las bestias y las plantas son seres animados, y sus almas están contenidas en la definición universal de alma, pero no de un solo modo. Las Inteligencias, en la medida en que actualizan los cuerpos celestes, son actos del cuerpo físico orgánico, pero no en tanto que Inteligencias. También, en tanto que actualizan, no reciben nada, sino que sólo dan. Sin embargo, el alma humana por su naturaleza es acto del cuerpo físico orgánico, dado que no tiene ninguna operación en la cual de algún modo no dependa del cuerpo: aunque no sea como sujeto, al menos sí como objeto; por lo tanto, recibe algo del cuerpo. Y eso no ocurría en la Inteligencia en su movimiento del cuerpo. Ella sólo da, no recibe. Por el contrario, el alma sensitiva y el alma vegetativa están inmersas completamente en la materia, aunque la vegetativa más que la sensitiva; por ello son por completo actos del cuerpo físico orgánico, y <dependen de él> como sujeto y objeto.

Y esto lo fija la naturaleza de manera recta y ordenada. Pues, así como descendemos desde los seres que no se mueven en absoluto, los cuales son las Inteligencias, hasta los cuerpos celestes, que se mueven sólo localmente, y éstos no en su totalidad, sino en parte, después de éstos pasamos a los seres generables y corruptibles, que cambian en su totalidad y según todo tipo de movimiento, así también las Inteligencias, entre todas las almas, son las que en menor medida resultan acto del cuerpo orgánico, después está el intelec-

to humano, y en tercer lugar el sentido, en cuarto lugar lo vegetativo. Necesitar, en efecto, del cuerpo de algún modo supone la imperfección. De ahí que sea muy conveniente este orden.

A eso que se decía del intelecto agente —él es en verdad inmortal, por lo cual también el pasivo, dado que ambos son partes esenciales o potestativas del alma humana— se contesta que aquella palabra está más en contra que a favor. Allí, en efecto, dice Aristóteles que sólo el intelecto agente es en verdad inmortal y siempre está en acto, pero el pasivo no, ya que unas veces intelige y otras veces no[237]. Por lo cual, como no tiene una operación perpetua, tampoco tiene una esencia perpetua; de donde se dice por consecuencia lógica que el intelecto posible es en un cierto aspecto inmortal, pero el agente es verdaderamente inmortal, ya que es una de las Inteligencias; y él mismo no es una parte del alma **47a** humana, como Temistio[238] y Averroes[239] estimaron, sino sólo su motor.

Ahora bien, que Aristóteles dijera que es parte del alma[240] es verdad en la medida en que el alma es común a la Inteligencia y al intelecto humano; pero de ello no se sigue que sea parte del alma humana, pues se produce aquí la falacia del consecuente; y esto es similar a aquello que se dice de la materia prima: pues ésta es receptiva, según su verdadero ser, de todas las formas materiales, pero el intelecto sólo según su ser represen-

---

[237] ARISTÓTELES, *De an.*, III 5, 403a22-25.

[238] TEMISTIO, *In Aristotelis De an.*, VI, Verbeke 224.

[239] AVERROES, *In Aristotelis De an., III*, t. comm. 5, Crawford 360.

[240] ARISTÓTELES, *De an.*, III 4, 429a10.

tativo, igual que la piedra no está en el alma sino sus imágenes[241]. En todo caso, lo que conduce de la potencia al acto a la materia prima según el ser de las formas no es algo de la materia prima ni algo a ella unido según el ser, sino el motor universal, que puede ser llamado naturaleza agente. De esta manera el intelecto humano, pues tiene en el género de los inteligibles esa proporción cual tiene la materia prima en el género de los sensibles, como también Temistio[242] y Averroes[243] señalan, se moverá para recibir todas las imágenes a partir de algo que no es parte suya ni está unido a él; y a esto se le dice el intelecto agente, igual que lo que mueve universalmente la materia es calificado de moviente natural. Y no es verdad lo que añade Temistio[244], es decir, que nosotros somos intelecto agente o que es parte nuestra como forma verdadera, pero solamente como motor; esa unión es efectivamente una pura invención. Sin embargo, las demás cosas que más tarde se aducían, o no están en contra de nuestra posición, o por lo dicho en el otro capítulo han sido resueltas, como que cualitativamente el intelecto viene de fuera y permanece tras la muerte, etc.

---

[241] ARISTÓTELES, *De an.*, III 8, 431b29.

[242] TEMISTIO, *In Aristotelis De an.*, VI, Verbeke 227.

[243] AVERROES, *In Aristotelis De an., III*, t. comm. 5, Crawford 387.

[244] TEMISTIO, *In Aristotelis De an.*, VI, Verbeke 229; cfr. AVERROES, *In Aristotelis De an., III*, t. comm. 5, Crawford 566.

CAPÍTULO XI

En el que se desarrollan tres dudas sobre lo que se ha dicho

Alrededor de estas cuestiones que se han expuesto se originan algunas dudas.

En primer lugar, se ha dicho que el alma humana es verdaderamente mortal, pero en un cierto aspecto inmortal: esto, en efecto, no parece estar bien dicho; por el contrario, parece que debe decirse más bien que por sí misma es inmortal y en un cierto aspecto mortal, ya que lo superior contiene a lo inferior, y no lo inferior a lo superior. Decimos, ciertamente, que los cuerpos celestes contienen a estas substancias generables y corruptibles y no al revés. Por lo cual, como lo inmortal está por encima de lo mortal, se ha de decir que el alma humana por sí misma es inmortal y en un cierto aspecto mortal, dado que lo inmortal contiene a lo mortal, mejor que decir que ella sea mortal por sí misma y en un

cierto aspecto inmortal, pues lo mortal no contiene a lo inmortal.

La segunda duda es que si el alma es inmortal en un cierto aspecto solamente, o es inmortal en un sentido verdadero y propio, o en un sentido no verdadero ni propio. No se da lo primero, como se ha dicho; ni lo segundo, porque, si impropiamente se dice inmortal, no menos se le podría decir cualquier otra cosa que no es; pues también impropiamente podría ser llamada perro o liebre. Así pues, ¿por qué se ha dicho que es inmortal más bien que perro o liebre, cuando se dice que ella es impropiamente inmortal?

La tercera duda es que toda la raíz de esta posición se sustenta en que el intelecto humano no tiene sino un modo de inteligir, como el sentido y las Inteligencias un modo de conocer. Aquel modo, sin embargo, es intermedio entre el modo de conocer abstracto por sí mismo y el del alma sensitiva, ya que participa de uno y otro. Como, pues, conoce universalmente, conviene con las cosas abstractas; pero como tal universal no lo percibe sino en la imagen y lo singular, conviene con el sentido, ya que no conoce completamente sin apéndices de la materia; por lo cual se concluía que <el hombre> ocupa una posición intermedia entre los seres mortales y los inmortales. Pero esto genera una duda, pues si tal dependencia del conocimiento del intelecto de la imagen es contemplar lo universal en lo particular, entonces el intelecto conocería cosas singulares, lo cual es negado por muchos. Dicen, en efecto, algunos que lo singular material sólo puede ser conocido por el sentido[245]; o si concedemos que el

[245] Cfr. ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *De an.*, 83; TEMISTIO, *In Aristotelis De an.*, V, Verbeke 218 ss.; AVERROES, *In Aristotelis De an., III*, t. comm. 5-11, Crawford 421 ss.

intelecto conoce lo singular, a muchos, sin embargo, les parece que no puede ser conocido sino de forma refleja[246], como parece decir Aristóteles en el libro tercero *Acerca del alma*[247] (texto 10). Sin embargo, incluso concediendo esto, ya que este reflejo no puede ser imaginado sino como un cierto razonamiento proposicional, como prácticamente todos piensan, razonamiento proposicional que se produce sólo en el tiempo y después de un conocimiento de simples[248], entonces el intelecto contemplará el universal antes de la composición, de la división, y, en consecuencia, antes del razonamiento proposicional, y no en lo singular. Por lo tanto, aquella posición se apoya en un falso fundamento, etc.

---

[246] Esto es, de una manera mediata: cfr. TOMÁS, *S. Theol.*, I, 84 art. 7; 86 art. 1; JUAN CAPREOLO, *Defens. theol.*, dist. XXXV, 2 art. 1, 390-391.

[247] ARISTÓTELES, *De an.*, III 4, 429b10-21; AVERROES, *In Aristotelis De an., III*, t. comm. 9, Crawford 422.

[248] Es decir, de un conocimiento incompleto de las propias partes del discurso o razonamiento.

47b

CAPÍTULO XII

En el que se da respuesta a estas dudas

Así que a la primera duda se contesta que hay gran diferencia entre «contener» y «participar». Pues el contener se comporta, según el modo de la forma y el ser contenido, según el modo de la materia[249]. Por lo cual, el continente es perfecto y muy excelente, pero lo contenido es imperfecto y excedido. Pero lo contrario ocurre en lo que respecta a «participante» y «participado». Pues lo participado se comporta más según el modo de la causa y de lo excelente, pero lo participante según el modo del efecto y de lo excedido. Por lo cual, no es coherente decir que el intelecto humano contiene las cosas divinas y la inmortalidad, sino al contrario. Sin embargo, decimos correctamente que el intelecto humano participa de la divinidad y de la inmortalidad, y no al

[249] Cfr. ARISTÓTELES, *De cael.*, IV 4, 312a12.

revés. De ahí que Aristóteles en el capítulo 10 del libro primero *Acerca de las partes* no dijera «sólo el hombre contiene la divinidad y la inmortalidad», sino que dijo «sólo el hombre es partícipe de la divinidad y la inmortalidad, o al menos en mayor medida»[250]; y esta expresión se ha introducido como apósito, ya que los demás seres mortales también participan de la divinidad; pues «en todas las cosas hay divinidad», como dice el mismo Aristóteles a partir de la sentencia de Heráclito, en el último capítulo del libro primero *Acerca de las partes*[251]. Sin embargo, los demás seres mortales no tanto como el hombre. Lo mismo repite también en el capítulo 9 del libro cuarto de la misma obra[252]. En conclusión, el argumento prueba que el intelecto humano no contiene la inmortalidad, pero no que no participa de la inmortalidad, lo cual nosotros defendemos.

Téngase presente también que, como cualquier cosa mortal es partícipe de la inmortalidad, es más todo lo que es productivo de lo similar a sí mismo es de esta forma partícipe de la inmortalidad, como se dice en el texto 34 y 35 del libro segundo *Acerca del alma*[253], así algo inmortal parece partícipe de la mortalidad y de lo caduco. El Comentarista, en efecto, en el comentario 49 del libro segundo *Acerca del cielo*, dándole explicación a la causa de las manchas de la Luna, dice que es porque la luna es de la naturaleza de la Tierra, y cita a Aristóteles en el libro *Investigación sobre los anima-*

---

[250] ARISTÓTELES, *De part. animal.*, II 10, 656a7.

[251] ARISTÓTELES, *De part. animal.*, I 5, 645a16-23.

[252] ARISTÓTELES, *De part. animal.*, IV 10, 686a27-29.

[253] ARISTÓTELES, *De an.*, II 4, 415a26-b7; AVERROES, *In Aristotelis De an., II*, tt. 34-35, Crawford 181 ss.

les[254]. Pero él dice eso de manera más clara en el libro *Acerca de las propiedades de los elementos*, pues establece que los otros planetas participan de los demás elementos[255]. Por lo tanto, no hay inconveniente en que lo mortal participe de lo inmortal, y lo inmortal de lo mortal.

A la segunda duda se contesta que, aunque entre «propiamente» e «impropiamente» no se da el término medio, sin embargo sí se da el término medio por participación de propiedades; por ejemplo, aunque entre la substancia y el accidente no se dé el término medio —no hay nada, en efecto, que no sea o bien substancia, o bien accidente—, sin embargo se admite que algo participa de las propiedades de una y otra cosa; como también se establece que moverse en relación a una parte es el medio entre moverse por sí y moverse por accidente, como se dice en el libro quinto de la *Física*[256]. Por lo cual, el alma humana, aunque impropiamente se diga inmortal pues en verdad es mortal, no obstante participa de las propiedades de la inmortalidad, cuando conoce lo universal, incluso aunque este conocimiento sea bastante tenue y oscuro. Sin embargo, en cuanto respecta a esta operación, no es así en el caso de la definición de perro o de liebre. Por lo cual, la objeción allí hecha desaparece.

Si se dice que nosotros envilecemos completamente el intelecto humano cuando afirmamos que él es ape-

---

[254] AVERROES, *In Aristotelis De cael., II,* t. comm. 49, Venetiis 1562, 131F-G.

[255] ARISTÓTELES, *De caus. prop. elem. 1*; en *Opera Aristotelis* VI, Venetiis 1560, 204.

[256] ARISTÓTELES, *Phys.,* V 1, 224a30-33.

nas sombra de intelecto, a esto respondemos que en verdad comparándolo con las Inteligencias es una sombra. Lo cual también muestra Aristóteles al discutir las posiciones erradas sobre el alma[257] y en el libro segundo de la *Metafísica*[258]. El hombre, en verdad, no puede ser llamado intelectual, sino racional. El intelecto con una simple mirada contempla todas las cosas; pero el raciocinio con la composición, el discurso proposicional, y con el tiempo, cosas todas que atestiguan su imperfección y materialidad. Estos condicionantes son, en efecto, materiales. Pero, si compararas el intelecto humano con las demás cosas generables y corruptibles, obtendrá el primer grado de nobleza, aunque el cuerpo <del hombre> sea debilísimo y esté sometido a casi infinitas enfermedades, y sea de una condición inferior a la que poseen casi todas las bestias, como muy bien dice Plinio en el libro séptimo de su *Historia Natural*[259]. Añádase además que el hombre está sometido, o bien domina sobre otros. Si, en efecto, está sometido, que considere su pésima suerte, cuando apenas de entre miles y miles de los que dominan se encuentra uno de moderada virtud; es más, casi siempre los que están en el poder son descerebrados, ignorantes y están llenos de todo género de vicios. Cuán dura es una suerte de esta naturaleza se manifiesta con suficiente claridad cuando ningún otro género de los animales es oprimido de esta forma por alguno de su especie. Si, por el contrario, domina sobre otros, cuán inicua es la tiranía lo declaran

---

[257] ARISTÓTELES, *De an.*, I 4, 408b20-30.
[258] ARISTÓTELES, *Metaph.*, II 1, 993b10.
[259] PLINIO EL VIEJO, *Nat. hist.*, VII 1, n. 1, n. 2-5.

con bastante prodigalidad Platón en su *República*[260] y Aristóteles en su *Política*[261], y establecen que es de largo peor la condición del tirano que la del que está subyugado de cualquier manera. Así pues, quien tanto haga por magnificar al hombre, que no piense en lo que no experimenta, sino en lo que sabe y tiene ante los ojos.

47c Respecto a la tercera duda, por su parte, se ha de decir que algunos profundísimos intérpretes[262] de Santo Tomás, exponiendo el artículo 7 de la cuestión 84 de la primera parte de la *Suma*[263], donde él habla de esa conversión <a la imagen sensible>, señalan que lo singular es inteligido a través de un reflejo[264], y que ese reflejo es una especie de deducción; y dicen que lo universal no es conocido en algo singular, sino en algo particular; por ejemplo, «hombre» no es conocido en Sócrates o en Platón, sino en «algún hombre». Pero «algún hombre» por sí mismo está en relación con «hombre» dentro de los límites de la predicación según el primer modo. Y aunque no sea una predicación propiamente en el sentido canónico del primer modo, sin embargo está dentro de sus límites, como están lo perfecto y lo imperfecto en relación a cada cosa; y «hombre» no es antecedente de «algún hombre», porque se trata de una equivalencia de conversión lógica, válida por consecuencia del subsistir. Pues si «hombre» existe, es «algún hombre», y si «algún hombre» existe, «hombre»

---

[260] PLATÓN, *Rep.*, IX, 579d.

[261] ARISTÓTELES, *Pol.*. V 10, 1312b18.

[262] Cfr. JUAN CAPREOLO, *Defens. theol.*, dist. XXXV, 2, art. 1, 390b-391a.

[263] TOMÁS, *S. theol.*, I, 84 art. 7.

[264] Es decir, mediante un proceso mediato, y no de manera intuitiva o inmediata.

existe; lo cual no podría ser si «hombre» fuera anterior a «algún hombre».

Sin embargo, estos pronunciamientos, para mí, son dudosos, y primeramente que «hombre» sea conocido en «algún hombre», pero no en Sócrates, ni en algún individuo singular; esto, en primer lugar, parece estar contra la experiencia, pues, sea del nivel que sea lo inmaterial y lo universal que conozcamos, siempre nos formamos alguna representación en la cogitativa, en la cual lo contemplamos, como también dice Santo Tomás allí mismo: «Pero tal imagen es sólo algo singular y que representa singularmente, y la razón tiende a ello.»[265] Pues quiere probar que nosotros inteligimos por conversión hacia la imagen, la cual no puede constituirse sino en lo singular, dado que «hombre» está en Sócrates y «caballo» en este caballo. En efecto, éstas son sus palabras: «Por lo cual, de esto, es decir, de que "hombre" está en este singular, por ello conoce en esta imagen.»[266] De otra manera, ciertamente, la demostración no sería correcta. No conoce, en efecto, en esta imagen a partir de aquello que se encuentra indiferenciadamente en algún hombre. Y ciertamente el pronunciamiento de ese intérprete contradice la letra, que es: «Conoce en un individuo.»[267] Lo cual se manifiesta por las palabras siguientes, pues continúa: «La naturaleza humana está en este hombre y la equina en este caballo.»[268]

Además, me resulta muy difícil de entender aquella argumentación, que por lo demás a mí me parece que

---

[265] TOMÁS, *S. theol.*, I, 84 art. 7.
[266] Ibíd.
[267] Ibíd.
[268] Ibíd.

tiene múltiples deficiencias. Pues, por el primer libro de los *Analíticos primeros*[269] toda argumentación verdadera tiene alguna proposición universal, dado que no se infiere lo singular de lo singular; sin embargo, la proposición universal proviene de una inducción, como resulta manifiesto en los libros primero y segundo de los *Analíticos segundos*[270]. Ahora bien, la inducción es de cosas singulares, como bien se conoce. Por lo cual, en el conocimiento de lo singular se presupone el conocimiento de lo singular[271].

Además, si para la intelección de Sócrates necesitamos de aquella oscurísima argumentación que él formula, entonces supondría un gran período de tiempo conocer a Sócrates tras la cognición de «hombre». Yo confieso, por mi parte, que entiendo que Sócrates es hombre, y que no entiendo nada de aquella argumentación; ¿acaso los niños y los tontos, que carecen de la capacidad de discurrir, ignorarían que éste es un hombre y aquél un perro, aunque carezcan de aquella argumentación?

Por otro lado, «algún hombre», según esto mismo, no es singular, aunque determine a «hombre». Sin embar-

---

[269] ARISTÓTELES, *Anal. pr.*, I 21, 40a1.

[270] ARISTÓTELES, *Anal. post*, I 18, 81b2-9; II 19, 100b3-5.

[271] Acepto las razones que aduce V. Perrone (cfr. *Trattato*, p. 75) para leer «Quare in cognitione *singularis* praesupponitur singularis cognitio» en lugar de «Quare in cognitione *universalis* praesupponitur singularis cognitio» (modificación de G. Gentile seguida por otros como B. Mojsisch). En efecto, parece que aquí Pomponazzi está criticando la doctrina tomista de que el intelecto sólo conoce mediatamente, es decir, por medio de argumentación silogística, lo singular (cfr. BRUNO NARDI, «Di una nuova edizione del *De immortalitate animae* del Pomponazzi», en *Ressegna di Filosofia*, IV, 1955, p.165).

go, no parece poder estar nada en «algún hombre» que pueda ser determinativo de «hombre», a no ser aquel determinante «algún»; y no parece el caso, dado que se tiene en más que «hombre» y, sin embargo, el determinante debe tenerse en menos que lo determinado.

Además, tenemos que él mismo dice que «hombre» y «algún hombre» son equivalentes, dado que se infieren mutuamente. Pero con el mismo argumento, si se toman todos los singulares contenidos bajo «hombre», ellos se implican igualmente en el modo disyuntivo teniendo presente la consecuencia del existir. Sin embargo, a nadie le resulta dudoso que «hombre» conceptualmente es anterior al singular, aunque de hecho no. Y aquí se trata sobre la primera circunstancia. Porfirio, en efecto, en su *Comunidad* prueba que el género es anterior a las diferencias y a las especies, dado que suprimido el género ni hay especies ni hay diferencias, pero suprimidas éstas no se elimina el género[272]. Lo cual, en efecto, no puede entenderse en términos reales, sino sólo conceptualmente. Por lo cual, a mí me parece que se debe decir que el intelecto intelige «hombre» en el singular, sin embargo de manera indeterminada, puesto que, aunque ahora intelijo «hombre» en Sócrates, puedo hacerlo también en Platón o en cualquier otro, mientras esté en algún singular; como todo cuerpo está en algún lugar singular, pero de manera indeterminada.

Y se dice que al mismo tiempo <el intelecto> conoce lo universal y lo singular, pero primero por naturaleza lo universal, aunque no deja de haber quienes afirman que primero se intelige lo singular, y, según creo, con mayor motivo, por naturaleza y en el tiempo, ya

---

[272] PORFIRIO, *Isagoge*, 14-15.

47d que establecen que el conocimiento de lo universal se produce por la comparación de los singulares[273]. De todas maneras, por ahora pasemos con la primera argumentación.

Y con respecto a la afirmación de que lo singular no se conoce a no ser de forma refleja, a partir del libro tercero *Acerca del alma*[274], aunque Temistio y Averroes[275] no interpretan así aquellas palabras, estamos de acuerdo. Concedido esto ahora, decimos que de manera verdadera y propia la intelección es una reflexión y una conversión hacia las imágenes, para usar las palabras de Santo Tomás. Y esto se puede constatar con claridad, pues en el libro octavo de la *Física,* cuando muestra que los movimientos reflejos no son continuos, define el movimiento reflejo como aquel que termina donde empieza[276]. Ahora bien, puesto que el alma humana por la facultad cogitativa comprende lo singular primero, y después ella misma por el intelecto comprende lo universal, al cual, sin embargo, contempla en el propio singular, que es conocido por la imaginación, en verdad da un giro y, en consecuencia, una conversión, puesto que desde el singular conocido por la imaginación la propia alma vuelve a él por el intelecto. Y no acabo de ver bien de qué modo el silogismo o la argumentación pueden ser denominados adecuadamente reflexión y conversión, cuando no proceden de un término al mismo término, sino de uno a otro diferente, y ambos son com-

---

[273] Cfr. GREGORIO DE RAMINI, *In I librum Sententiarum*, disc. 3, 1 art. 1.

[274] ARISTÓTELES, *De an.,* III 4, 429b10-21.

[275] TEMISTIO, *In Aristotelis De an.,* V, Verbeke 218; AVERROES, *In Aristotelis De an., III,* tt. comm. 9-11, Crawford 421 ss.

[276] ARISTÓTELES, *Phys.,* VIII 8, 262a16.

prendidos dentro de una misma especie, si bien el segundo no de la misma manera que el primero. Pero no hay inconveniente en que varias cosas sean inteligidas al mismo tiempo, mientras sean inteligidas a través de la misma especie inteligible. Pero <el intelecto> comprende mejor este singular <presente> que aquel singular <ausente>, ya que de éste hay imagen, y no de aquél. Y, en efecto, de la observación de este león intelijo «león» y a este león, sin embargo no intelijo «león» en mayor medida a partir de éste que desde aquel que vive en la selva: es más, si lo observara, igualmente inteligiría «león». Pero, a pesar de eso, intelijo a éste y no al que está en la selva, dado que tengo la imagen de éste y no de aquél. Por lo cual prevalece el fundamento <de mi posición>, etc.

CAPÍTULO XIII

En el que se desarrollan muchas y arduas dificultades contra lo que se ha dicho

Ahora bien, contra esta posición surgen mayores dificultades, a las cuales, hasta donde alcanzo, no es poca cosa darles respuesta.

Y tenemos, en efecto, primeramente que, si el alma humana es mortal, como se ha concluido, entonces no se dará el último fin del hombre en tanto que hombre; y así no podrá llegar a ser feliz. No obstante, Aristóteles establece lo contrario en el libro primero de la *Ética a Nicómaco*[277], como es suficientemente claro. Está también <nuestra postura> en contra de la opinión común de que el hombre es un animal susceptible de ser feliz, pues es capaz de razón; lo cual también resulta manifiesto si se considera el extremo contrario, cuando en el

[277] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, I 7, 1097b20-33.

libro segundo de la *Física*[278] el infortunio y la infelicidad no caen en las bestias, sino sólo en los seres racionales. Por lo tanto, el alma no es mortal.

Está claro que todo esto parte del condicional que supone la premisa mayor, esto es: si el hombre fuera mortal, no tendría un último fin en tanto que hombre; lo cual se demuestra así: si existiera algún último fin de tal naturaleza, como no puede ser situado ni en la parte vegetativa ni en la sensitiva del alma, ni en los bienes del cuerpo o de la fortuna, como demuestra Aristóteles de manera harto concisa en el libro primero de la *Ética a Nicómaco*[279], Boecio de manera copiosa y muy bien en los libros segundo y tercero de la *Consolación*[280], y Santo Tomás en el libro tercero de la *Suma contra los gentiles*[281], por lo tanto estaría situada su felicidad en los bienes del alma o en sus virtudes. No obstante, como las virtudes del alma se clasifican en morales e intelectuales, y la felicidad no puede ser situada en las morales, como los varones antes citados muestran lúcidamente[282], queda que esté en las intelectuales. Sin embargo, clasificadas las intelectuales en sus partes, como resulta manifiesto a partir del libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, en ninguna parece poder ser situada racionalmente la felicidad sino en el hábito de la sabiduría, la cual se dedica principalmente a la contemplación de Dios, como pa-

---

[278] ARISTÓTELES, *Phys.*, II 6, 197b6-9.

[279] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, I 6, 1098a1-3; 10, 1099b20-25.

[280] BOECIO, *Philos. cons.*, II, 4-6; III, 2, 8.

[281] TOMÁS, *S. contra gent.*, III, 27-33, nn. 2093 ss.

[282] Cfr. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, X 8, 1178a8-13; BOECIO, *Philos. cons.*, II, 4-6; III, 2, 8; TOMÁS, *S. contra gent.*, III, 34-36, nn. 2138 ss.

rece patente según la opinión de Aristóteles en el libro décimo de la *Ética a Nicómaco*[283].

Pero también esa conclusión se refuta a partir de muchas razones. Primero, en efecto, porque tal conocimiento exige un hombre de un muy excelente talento y, además de esto, completamente libre de los asuntos humanos, con buena naturaleza, es decir, sano, y sin necesidades[284]. No obstante, tales individuos son rarísimos; en muchos siglos apenas se encuentra uno, lo cual muestra la experiencia cotidiana y declara la historia. Pero esto repugna al concepto de felicidad, pues ésta es un bien conveniente a cualquier hombre no disminuido, cuando cualquier hombre la desea naturalmente[285].

Además, tal conocimiento es muy débil y muy incierto, ya que es más opinativo que científico, lo cual
48a manifiesta la diversidad de opiniones, cuando apenas encontramos en tales asuntos dos que estén de acuerdo. Y muestra lo mismo nuestro modo de inteligir, que es por el sentido, y tales seres[286] están alejadísimos del sentido; de ahí que deba ser llamado más ignorancia que conocimiento, y más conjetura que certeza. Pero ¿quién postula que ésta es la felicidad, cuando en la felicidad descansamos[287], y en ésta vacilamos y no descansamos? Además, la felicidad tiene naturaleza de finalización de un proceso, pero este conocimiento está

---

[283] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, X 7, 1177a12-1178a8; cfr. TOMÁS, *S. contra gent.*, III, 44, n. 2216.

[284] Cfr. TOMÁS, *S. contra gent.*, III, 37 n. 2158.

[285] Cfr. Ibíd. III, 39 n. 2168.

[286] Los seres divinos, de los cuales se dedicaría la ciencia suprema, es decir, la metafísica: sólo ella otorgaría una felicidad suprema.

[287] Cfr. TOMÁS, *S. contra gent.*, III, 33, n. 1880.

todo en camino, ya que nadie sabe tanto cuanto puede saber; es más, cuanto más sabe, tanto más desea saber[288]. Y, por otro lado, para lograrla, ¡cuántas artes, cuántas ciencias, cuántas tareas, cuántos desvelos son necesarios! Así pues, como para lograr una sola arte apenas es suficiente la vida, ¿cómo podrá llegar a semejante fin? Y cuando alguien se aperciba de cuánta incertidumbre posee acerca de su vida, de sus fuerzas, de las eventualidades que pueden impedirlo y quitarlo de en medio, ¿cómo emprenderá un camino tan imponente y tan difícil? Además, como el tiempo para constituir una tal felicidad es máximo y el camino para llegar dificilísimo —es necesario que el hombre renuncie casi al completo al cuerpo, cuando está en el cuerpo, y no tiene nada seguro acerca del porvenir, e incluso, después de haber llegado, puede perderla al momento, ya sea muriendo, ya sea enfermando, o por cualquier otro azar—, ¿de qué manera, pues, ésta no será denominada más verdaderamente infelicidad que felicidad?[289] Por lo cual, no sin razón, dijeron muchos que es muy inferior la condición del hombre a la de cualquier bestia tras examinar su debilidad en cuanto al cuerpo, el cual está sometido a tantas enfermedades, y la inquietud de su alma, que siempre está dando vueltas de acá para allá[290].

En segundo lugar y principalmente, si aceptamos la mortalidad del alma humana, en ningún caso, por más que sea urgentísimo, el hombre debería elegir la muerte;

---

[288] Cfr. TOMÁS, *S. contra gent.*, III, 39, nn. 2169 ss.; M. FICINO, *Theol. plat.*, XIV, 2, pp. 250-253.

[289] Cfr. TOMÁS, *S. contra gent.*, I, 4 nn. 22-25; III, 48 nn. 2246 ss.

[290] M. FICINO, *Theol. plat.*, I, 1, p. 38.

y de esta manera se eliminaría la fortaleza, que recomienda despreciar la muerte y que por la patria y el bien público debamos elegirla; ni siquiera por el amigo deberíamos exponer nuestra alma; es más, deberíamos perpetrar cualquier crimen o sacrilegio antes que afrontar la muerte; y eso va contra Aristóteles en los libros tercero y noveno de la *Ética a Nicómaco*[291], y contra la naturaleza. Y de ello es una prueba el que por naturaleza odiamos a los que hacen estas cosas, incluso aunque lo hagan por salvarse la vida, y los vituperamos, y sin embargo por naturaleza amamos y alabamos a los que hacen lo contrario. No obstante, esto se deduce claramente de que la elección se fundamente en la valoración de su propio bien; sólo la muerte destruye todo bien y nada en ella es elegible. Lo cual también resulta manifiesto gracias a Platón en el *Fedón*, donde declara que la muerte no debe ser llevada con ánimo recto a no ser que exista la esperanza de una vida mejor[292]. También en el libro quinto de las *Leyes* dice: «Quien piense en esta vida como el sumo bien, deshonra <al alma>.»[293] También Santo Tomás en el libro tercero de la *Ética a Nicómaco* viene a preguntarse más o menos cómo los que establecen que el alma es mortal pueden elegir la muerte[294]. Y en la *Exposición del Credo de los Apóstoles* dice sobre la parte aquella de la resurrección de la carne que, si no existiera la esperanza de la resurrección, lejos de toda duda debería perpetrarse cualquier tipo de infamia antes que morir[295].

---

[291] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, III 1, 1110a26; IX 8, 1169a18.
[292] PLATÓN, *Phaed.*, 63b-c.
[293] PLATÓN, *Leg.*, V, 727d.
[294] TOMÁS, *In Aristotelis Eth. Nic., III*, lect. 2, n. 395.
[295] TOMÁS, *In Symbolum Apost.*, 14.

En tercer lugar, se sigue que Dios no es el gobernante del universo o que es inicuo: las dos cosas suponen un sacrilegio. Pues si no gobernara todas las cosas, no sería Dios; y si Dios es el Sumo Bien, ya que carece completamente de potencialidad, ¿cómo <puede haber> en él iniquidad? Sin embargo, bien se ve que en este mundo se producen tantas maldades que son desconocidas para los hombres y, si son conocidas, quedan impunes; es más, muy habitualmente reportan, en lugar de algo malo, máximos bienes; y lo contrario pasa con los buenos, los cuales, o bien son desconocidos, o bien, si son conocidos, se quedan sin premio y muchas veces soportan muerte y daños. Pero estas cosas, o bien no las conoce Dios, o si las conoce y las deja así impunes o sin premio, como dice Jerónimo, entonces es que no existe[296].

En cuarto lugar, todas las religiones, tanto las que tuvieron vigencia como las que la tienen, defienden que el alma permanece tras la muerte; y así estamos ante algo extraordinariamente difundido y conocido en todo el orbe. Por lo cual, o es necesario sostener que el alma es inmortal, o bien todo el mundo está engañado y lo conocido sería completamente falso. Y esto, sin embargo, el Filósofo en el libro *Acerca del sueño y la vigilia* lo niega[297].

En quinto lugar, hay muchas experiencias por las cuales se puede aprehender de manera evidente su inmortalidad. Pues Platón en el *Fedón* refiere que alrededor de sepulcros se han visto fantasmas sombríos de **48b**

[296] JERÓNIMO, *Epist.* 39 (Ad Paulam), 2.
[297] ARISTÓTELES, *De div. per som.*, 1, 462b14-17.

almas; y éstas son almas de hombres malvados[298]. En el libro noveno de las *Leyes* también dice que las almas de los que han sido asesinados a menudo persiguen hostilmente a los asesinos, por lo que algunos estimaron que ante la presencia del asesino las heridas <del cadáver> manan sangre[299]. En el libro décimo de la *República* cuenta también que un cierto pánfilo resucitó de la muerte, y refirió cosas horrendas acerca de las penas y los tormentos de los malvados[300]. También Plinio el Joven dice que hubo en Atenas una casa tristemente célebre en la cual se veía el espectro de un horrible anciano, y se oían estrépitos; y que Atenodoro, el filósofo tarsense, vio aquel espectro tras comprar la casa, y bajo su guía descubrió unos huesos insertos en cadenas bajo tierra en los alrededores de la casa y, como estaba mandado, les dio sepultura; la casa entonces se liberó de aquel estrépito[301]. Refiere Posidonio el Estoico que dos arcadios amigos íntimos, tras llegar a Megara, se alojaron uno en la posada y el otro en casa de un anfitrión; y tras haber cenado se fueron a dormir; de noche se le apareció en sueños al que se había quedado en casa de su anfitrión el otro pidiéndole que viniera en su socorro porque el posadero se aprestaba a matarlo. Éste primero se levantó asustado por el sueño, pero luego, tras reflexionar y considerar que aquella visión no debía ser tenida en cuenta en absoluto, se volvió a tender. Más tarde, tras recobrar el sueño, se le apareció aquél rogándole que, ya que no había venido en su socorro estando

---

298 PLATÓN, *Phaed.*, 81c-d.
299 PLATÓN, *Leg.*, IX, 865d-e.
300 PLATÓN, *Rep.*, X, 614b-616b.
301 PLINIO EL JOVEN, *Epist.*, VII 27, 5-11.

vivo, al menos no dejara su muerte sin venganza, pues tras haber sido asesinado por el posadero había sido arrojado a una carreta y había sido cubierto de estiércol; le pedía que por la mañana estuviera en la puerta, antes de que la carreta saliera de la ciudad. Conmovido por este sueño, por la mañana corrió hacia la puerta cuando el boyero estaba preparado y le preguntó qué había en la carreta. <El boyero> huyó horrorizado: el muerto fue sacado fuera, y tras descubrirse el crimen, el posadero pagó su pena[302]. Simónides también, tras ver a un muerto anónimo abandonado sobre la tierra, inhumarlo y disponerse a subir a una nave, le pareció ser advertido por aquel a quien había dado sepultura de que no lo hiciera; si navegara, moriría en un naufragio. Simónides se volvió, los demás naufragaron[303]. Se puede aducir una infinidad de ejemplos de esta naturaleza. Yo mismo soy testigo de que he tenido en sueños muchas experiencias casi idénticas a éstas. Estos casos, pues, parecen manifestar claramente que las almas de los difuntos existen.

En sexto lugar, se leen muchas historias y se tienen muchas experiencias de que algunos son atormentados por demonios, los cuales muestran lo pasado y lo futuro, y dicen que ellos son almas de hombres ya difuntos. Y negar la experiencia es de presuntuoso y de necio.

En séptimo lugar, también Aristóteles parece establecer que las almas son inmortales, ya sea porque en el libro primero de la *Ética a Nicómaco* dice que las desgracias de los descendientes tienen alguna influencia

---

[302] CICERÓN, *De div.*, I, 27, 57.

[303] CICERÓN, *De div.*, I, 27, 56 (éste y todos los ejemplos anteriores fueron ya citados por M. Ficino en la *Theologia Platonica*).

en las almas de los difuntos[304], ya sea porque señala que ellas son premiadas tras la muerte, pues en el libro segundo de sus *Económicos* (cap. 2), refiriéndose a Alcestes y Penélope, dice que por haber permanecido fieles ante las adversidades se prepararon una gloria inmortal, fueron honradas justamente por los hombres y no se quedaron sin recompensa por parte de los dioses[305].

En octavo lugar, todos los partidarios de esta opinión fueron y son hombres máximamente impíos y criminales, como el indolente Epicuro, el deshonroso Aristipo, el demente Lucrecio, Diágoras, que es nombrado «el Ateo», el bestialísimo epicúreo Sardanápalo, y todos aquellos cuya conciencia es apremiada por vergonzosos crímenes; pero, por contra, los varones santos y justos, de conciencia inmaculada, aseveran firmemente la inmortalidad del alma. Por lo cual, Platón en su *Epístola a Dionisio* que comienza «He sabido de Arquedemos», dice: «Ocurre, por una suerte de principio natural, que los hombres depravadísimos no se preocupan en absoluto por cuál será en el futuro la opinión que se tenga de ellos; sin embargo, los hombres decentísimos lo hacen todo para que en los siglos futuros oigan a los hombres hablando bien de ellos; por lo cual, yo conjeturo que hay alguna percepción de nuestros asuntos en los que están muertos, puesto que las almas óptimas quizá gocen de una adivinación de tal clase, las más inferiores de ninguna manera; por otro lado, los presagios de los hombres divinos son más fuertes que los de los otros, etc.»[306]

---

[304] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, I 11, 1100a18 ss.
[305] ARISTÓTELES, *Oecon.*, III 1, 142.
[306] PLATÓN, *Epist.*, II, 311c-d.

CAPÍTULO XIV

En el que se responde a lo objetado

Me parece ciertamente arduo y oneroso resolver estos argumentos, y especialmente porque es conocido generalmente que las almas permanecen tras la muerte, y, como se escribe en el libro segundo de la *Metafísica*, es difícil hablar en contra de la costumbre[307]. Sin embargo, en cuanto nos lo permita nuestro talento, intentaremos en esta materia pronunciarnos en términos al menos probables.

Así pues, por respuesta a lo primero se ha de saber que cada cosa, en el caso de que sea perfecta, tiene algún fin. Y aunque el fin tome naturaleza de bien, como se dice en el libro segundo de la *Metafísica*[308], no se le debe, por el contrario, asignar por fin a cada cosa lo

[307] ARISTÓTELES, *Metaph.*, II 3, 994b32-995a12.
[308] Ibíd. II 2, 994b12-13.

que es más bueno, sino hacerlo sólo en conformidad
con lo que le conviene a ella por naturaleza y con res-
48c pecto a ella es proporcionado; pues, aunque sentir es
mejor que no sentir, sin embargo no le conviene a la
piedra sentir ni sería un bien para ella, pues, de esta manera, dejaría de ser una piedra. Por lo cual, en la asignación de su fin al hombre, si le asignáramos el mismo que a Dios y a las Inteligencias, no estaríamos ante una asignación conveniente, ya que de esta forma no sería un hombre[309].

En segundo lugar, debe ser comprendido y tenido especialmente presente que todo el género humano puede ser comparado a un hombre particular. Pero en un individuo humano hay múltiples y diversos miembros que están ordenados para diversas funciones y diversos fines próximos, pero sin perder de vista que todos ellos están destinados a un único fin, por lo cual todos ellos deben participar de alguna tarea. Y si ese orden fuera transgredido, o bien no existiría el hombre, o bien malviviría. Ahora bien, todos los miembros están ordenados hacia la común utilidad del propio hombre; y uno es necesario —o al menos útil— para otro, o al revés, si bien uno lo sea más y otro menos. De ahí que el corazón sea necesario para el cerebro, y el cerebro para el corazón, y el corazón sea necesario para la mano, pero la mano sea útil para el corazón; y la diestra sea útil para la izquierda, y la izquierda para la diestra; y que todos los miembros participen de la vida y del calor natural, necesiten de espíritu y de sangre, como puede verse bien a partir del libro *Investigación acerca*

---

[309] Cfr. ARISTÓTELES, *M. Mor.*, I 1, 1182b2-5.

de los animales[310]. Y más allá de estas funciones de las que participan, cada miembro particular tiene una función particular; el corazón una, el cerebro otra, el hígado otra, y así el resto, como en la misma obra señala Aristóteles[311], pero más copiosamente Galeno en su obra *Acerca de la utilidad de las partes*[312]. Estas funciones u operaciones no son iguales, sino que una se da antes y otra después, una es más perfecta, otra más imperfecta. Pues, según Aristóteles, como el corazón es nobilísimo y primero, por ello también su función es nobilísima y primera[313]. Y así discurre en los demás casos. Y, por mucho que el cerebro, por ejemplo, no sea tan perfecto como el corazón, sin embargo en su género puede ser perfecto. Por lo cual, como todos los miembros tienen entre sí niveles y diversidad <de perfección>, así cada género de miembros, pero dentro de ciertos límites. En efecto, no todos los corazones son igualmente grandes o similarmente cálidos; y así en los demás miembros.

También se ha de observar que, aunque entre estos miembros haya tanta diversidad, sin embargo ésta no es de tal naturaleza que genere discordia; por contra, debe haber una diversidad conmensurada. Y si ésta es excedida, entonces se sigue la perdición del individuo o la enfermedad. Y es que, si no fuera conmensurada esa diversidad, el individuo no podría existir en absoluto. Y si, en efecto, todos los miembros fueran corazón u ojo,

---

[310] ARISTÓTELES, *Hist. animal.*, III 19, 520b10-21.

[311] Ibíd. I 7-19, 491a27 ss.

[312] GALENO, *De usu partium corporis humani* I, 1-II 19, Kühn III, 1-167.

[313] ARISTÓTELES, *De part. animal.*, III 3, 665a10-13.

el animal no existiría; igual que en las sinfonías y en los conciertos vocales: si todas las voces estuvieran en un único registro, no se generaría la armonía y el deleite; están <los miembros> en tal disposición que ni la totalidad del individuo ni ninguna parte suya pueden estar dispuestas mejor que como lo están. Como Platón dijo en el *Timeo* que Dios dio a cada uno lo que es mejor para él y para el universo[314], así también del mismo modo se ha de pensar de todo el género humano. Pues el universal género humano es como un cuerpo constituido de diversos miembros, los cuales también tienen diversas funciones, ordenadas en la común utilidad del género humano, y uno da a otro, y recibe de aquel al que da, y tienen operaciones recíprocas.

Y no pueden ser todos de igual perfección, sino que a unos les han sido dados unos atributos más perfectos, y a otros otros más imperfectos. Y si esta desigualdad fuera eliminada, o bien perecería el género humano, o bien nuestra existencia no sería cómoda. No obstante, hay otras cosas de las cuales todos o casi todos los hombres participan. De otro modo no serían partes de un solo género, ni tenderían a un bien común, como se decía de los miembros de un solo hombre. Ni la desigualdad entre los hombres —si bien conmensurada— debe producir discordia; es más, igual que en la sinfonía la diversidad conmensurada de voces hace una armonía deliciosa, así la diversidad conmensurada entre hombres genera lo perfecto, bello, decoroso y agradable, y la no conmensurada lo contrario.

Por lo tanto, tras discernir estas cuestiones, digamos que todos los hombres para conseguir un fin común de

[314] PLATÓN, *Tim.*, 29e-30b.

esta misma naturaleza deben participar de tres intelectos: es decir, el especulativo, el práctico u operativo y el ejecutor[315]. Y ciertamente ningún hombre, a no ser que esté disminuido o no tenga la edad adecuada, carece de alguno de estos tres intelectos, como no hay ningún miembro que no participe de la sangre y del calor general. Cada hombre, en efecto, tiene algo de especulación, y quizá en cada ciencia especulativa. Puesto que **48d** al menos tiene los principios[316], que, como se dice en el libro segundo de la *Metafísica*[317], son como las puertas de la casa, las cuales nadie ignora, pues ¿quién hay que ignore los primeros principios, como que de cualquier cosa se dice que es o que no es[318], y no es posible que lo mismo sea y no sea a la vez[319]? ¿Quién hay que sea completo desconocedor de Dios, del ente, de la unidad, de la verdad y de la bondad? Y así de las demás cosas, ya que sería demasiado pesado enumerarlas. Y estos principios son pertinentes a la metafísica. También resulta manifiesto este discurso en cuanto se refiere a la filosofía natural, dado que subyacen a los sentidos esas cosas que en primer lugar se presentan al intelecto. En las matemáticas también puede verse con claridad, cuando sin los números y las figuras la vida humana no puede dirigirse; todos los hombres conocen las horas, los días, los meses y los años, y muchas otras cosas que son propias de los astrónomos. También el hombre, a

---

[315] Cfr. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, VI 2, 1139a28; AVERROES, *De an. beat.*, 5, 154 A-C; TOMÁS, *In Aristotelis Eth. Nic., VI,* lect. 2, n. 1130.

[316] Cfr. ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *De an.*, 82.

[317] ARISTÓTELES, *Metaph.*, II 1, 993b1-7.

[318] Cfr. ARISTÓTELES, *De interpr.*, 9, 18a34-b4.

[319] Cfr. ARISTÓTELES, *Metaph.*, IV 3, 1005b19.

no ser que sea ciego, sabe algo del acto visivo, puesto que es necesario para la perspectiva, y, a no ser que sea sordo, de las armonías, lo cual respecta a la música. ¿Qué voy a decir de la retórica y la dialéctica? En efecto, Aristóteles en el proemio de la *Retórica* dice: «Por lo cual y de alguna manera todos participan de ambas.»[320] Por otro lado, en el caso del intelecto práctico, que redunda en las costumbres, los asuntos públicos y los domésticos la cosa está clarísima, cuando a cada uno le ha sido dado el conocer lo bueno y lo malo, y el ser parte de la ciudad y de la familia. Y, ciertamente, este intelecto es calificado verdadera y propiamente de humano, como Platón en su *República*[321] y Aristóteles en su *Ética*[322] atestiguan. Y en cuanto al intelecto ejecutor, esto es evidentísimo, dado que ningún hombre puede vivir sin él. En efecto, sin manufacturas y sin lo que resulta indispensable el hombre no puede sobrevivir.

No obstante, es conveniente que, aunque cada hombre no esté privado del todo de los tres intelectos enumerados, sin embargo no esté relacionado con ellos de la misma forma. Pues el intelecto especulativo no es propio del hombre, sino de los dioses, como Aristóteles señala en el libro décimo de la *Ética a Nicómaco*[323]. Y Platón en el *Timeo* dice: «El máximo don de los dioses es la filosofía.»[324] Por ello en cuanto a este intelecto el hombre no tiene nada en común con los demás seres mortales, y de ahí que, aunque tengan todos los hom-

---

320 ARISTÓTELES, *Rhet.*, I 1, 1354a3.
321 PLATÓN, *Rep.*, IV, 433d.
322 ARISTÓTELES, *M. Mor.*, I 4-5, 1184b27 ss.; *Pol.*, I 2, 1253a16 ss.
323 ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, X 7, 1177b26-31; X 8, 1178b21-27.
324 PLATÓN, *Tim.*, 47a-b.

bres algo de él, sin embargo de manera exacta y perfecta son poquísimos los que lo tienen y pueden tenerlo. Por ello ocurre que esa parte del género humano que se dedica íntegramente a la especulación tiene dentro de este género la misma proporción que el corazón dentro del género de los órganos, aunque también hay una extensa variedad, de modo que algunos son matemáticos, otros físicos y otros metafísicos. Y dentro de estas parcelas hay una amplia diversidad, como es bastante claro.

El intelecto ejecutor, que es el más inferior y de carácter mecánico, es común a todos los hombres; es más, las bestias también participan de él, como muestra Aristóteles en el libro *Investigación sobre los animales*[325], dado que muchas construyen casas y muchas otras cosas que ponen de manifiesto a nuestros ojos la presencia del intelecto ejecutor. Éste es extraordinariamente necesario, tanto más cuanto que la mayor parte de los hombres está ocupada en su aplicación. Por lo cual, el sexo femenino casi al completo se dedica a él, por ejemplo: tejer, hilar, coser, etc. La mayor parte de los hombres se dedica a la agricultura, después a las diversas artes. Y quien se dedica a un arte no puede dedicarse bien a otra. Por ello Platón en la *República*[326] y Aristóteles en la *Política*[327] ordenaron que, igual que un órgano no puede ejercer bien diversas funciones, así tampoco un artesano debe llevar a cabo diversas artes, pues no ejecutará bien ninguna.

Sin embargo, es el intelecto práctico el que le conviene verdaderamente al hombre. Y cada hombre no

---

[325] ARISTÓTELES, *Hist. animal.*, IX 7, 612b18-27.
[326] PLATÓN, *Rep.*, IV, 443c.
[327] ARISTÓTELES, *Pol.*, IV 4, 1290a40-1291b13.

disminuido puede conseguirlo perfectamente; según él el hombre es calificado por sí mismo y de manera completa de bueno y malo, pero según el especulativo y el ejecutor no lo es a no ser en un cierto aspecto y con cierta restricción. Y es que según las virtudes y los vicios el hombre es calificado de hombre bueno y hombre malo. Pero el buen metafísico no es calificado de hombre bueno, sino de buen metafísico; y el buen constructor no es bueno absolutamente, sino que es calificado de buen constructor. Por ello uno no se indigna si no es calificado de metafísico, filósofo o artesano, pero, por el contrario, si es calificado de ladrón, atemperado, injusto, imprudente, o entregado a algún vicio de esta naturaleza, uno se indigna mucho y se encoleriza, y es que el ser virtuoso o vicioso es humano y está en nuestra potestad, pero ser filósofo o constructor no depende de nosotros ni es necesario para el hombre. De ahí que todos los hombres puedan y deban ser convenientemente moderados, no, sin embargo, todos filósofos,
49a matemáticos, constructores, y lo demás. Y no se daría el género humano si no se diera una diversidad tan grande como se ha dicho acerca de los órganos.

Regresando, pues, a nuestra proposición, decimos que el fin del género humano es, en términos genéricos, participar de aquellos tres intelectos, según los cuales también los hombres están interconectados y viven; y uno para otro es útil o necesario, como todos los órganos en un hombre están interconectados gracias al espíritu vital y tienen operaciones mutuas entre sí. Y de este fin el hombre no puede liberarse.

Por otro lado, en lo que se refiere al intelecto práctico, que es propiamente el del hombre, cualquier hombre debe poseerlo perfectamente. Para esto, en efecto,

para que el género humano se conserve convenientemente, cualquier hombre debe ser virtuoso moralmente, y, en cuanto le es posible, carecer de vicio; a él se le imputa el vicio como suyo propio, en cualquier estado en que se encuentre, ya esté necesitado, sea pobre o rico, de mediocre fortuna u opulento. Ahora bien, en lo que se refiere a otros intelectos, no es necesario, es más, ni posible. Ni conviene al género humano. No podría existir el mundo si cualquiera fuera un teórico; es más, ni siquiera él mismo, dado que es imposible que exista una categoría de hombres, por ejemplo, los filósofos, que sea autosuficiente, ni tampoco lo sería sólo la categoría de los constructores, o alguna de este tipo. Ni puede ocurrir tampoco que uno ejerza perfectamente las tareas del otro, menos aún de todos, como pasa en las partes del cuerpo.

Por lo cual, el fin universal del hombre es en un cierto aspecto participar del intelecto especulativo y del ejecutor, pero perfectamente del práctico. La totalidad se conservaría perfectísimamente si todos los hombres fueran virtuosos y óptimos, pero no si todos fueran filósofos o artesanos o constructores. Ni ocurre en las virtudes morales como en las artes y en las ciencias, puesto que una impide la otra y dedicarse a una impide dedicarse a la otra. Por el contrario, como se dice en la *Ética a Nicómaco*, las virtudes morales están interconectadas, y quien perfectamente tiene una, las tiene todas[328]. Todos los hombres, pues, deben ser virtuosos y buenos; pero el ser filósofo, matemático o arquitecto son fines particulares, como el cerebro tiene su función propia y el hígado la suya. Y esta desigualdad en el gé-

[328] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, VI 13, 1144b32-1145a2.

nero humano no tiene por qué producir envidia y querellas entre las partes, como tampoco la diversidad en los miembros del cuerpo; es más, genera unión y paz, especialmente porque cualquiera debe ser moral, hecho por el cual se relegan esos sentimientos. Y como cada elemento está situado en su justo puesto en conformidad con el todo tomado conjuntamente, pero alguna parte del conjunto es mejor que otra —en efecto, cualquier parte del fuego no toca la esfera de la Luna, a no ser en tanto que está unida al todo, ni cualquier parte de la Tierra es el centro del mundo, a no ser en razón del todo—, igualmente, no participan todos del último fin que conviene a un grupo, a no ser en tanto que ellos forman parte del género humano. Sin embargo, es suficiente con que tengan el fin común humano.

Se responde, por consiguiente, a la objeción que, si el hombre es mortal, cualquier hombre puede tener el fin que en general le conviene al hombre; pero el que compete a la parte perfectísima no puede, ni conviene. Igual que cualquier miembro no puede tener la perfección del corazón y del ojo —es más, no existiría el animal—, así, si cualquier hombre fuera un teórico, no existiría la comunidad humana. Por ello también son necesarios diversos climas y diversas regiones. Así pues, la felicidad que conviene a la totalidad del género humano no reside en el hábito especulativo demostrativo, sino la que es propia de su parte primera y principal. Y por más que las demás partes no puedan llegar a tal felicidad, sin embargo no son privadas completamente de la felicidad, dado que pueden tener en una cierta medida el <intelecto> especulativo y el ejecutor, y perfectamente el práctico, y la posesión de éste puede otorgar la felicidad casi a cada uno. El agricultor o el

artesano, el necesitado o el rico, si es moral, puede ser calificado de feliz y calificado verdaderamente, y estará contento con su suerte, teniendo además la certeza de que también más allá de la felicidad moral puede ser calificado de un feliz agricultor o un feliz constructor, si opera felizmente en la agricultura o construyendo la casa, aunque es calificado no tan propiamente por esto de feliz. Esas cosas, en efecto, no están al alcance del hombre como los vicios y las virtudes. Por lo tanto, el género humano no es frustrado en su fin, a menos que practique el que es sumamente perfecto.

Y lo que se añadía después, esto es, que tal conocimiento no parece poder hacer al hombre feliz, dado que es muy débil y oscuro, a esto se responde que, aunque sea de esa naturaleza en orden a las cosas eternas y en orden a la intelección que pertenece a las Inteligencias, sin embargo entre las entidades mortales nada puede ser tenido como más excelente, como dijo Platón en el *Timeo*[329]. Y el ser mortal no debe apetecer la felicidad inmortal, ya que lo inmortal no conviene a lo mortal, como la ira inmortal no conviene al hombre mortal, según dice Aristóteles en el libro segundo de la *Retórica*[330]. Es por eso que hemos establecido primeramente como fundamento que a cada cosa se le asigna un fin proporcionado. En efecto, si el hombre es atemperado, no apetecerá cosas imposibles, ni le convienen a él: tener tal felicidad es propio de los dioses, que de ninguna manera dependen de la materia y del cambio. Lo contrario ocurre en el género humano, el cual es intermedio entre las entidades mortales y las inmortales.

---

[329] PLATÓN, *Tim.*, 47a-c.

[330] ARISTÓTELES, *Rhet.*, II 21, 1394b21-23.

Y como posteriormente se decía que el fin debe generar reposo, pero este del hombre no da reposo al inte-
49b lecto ni a la voluntad, a esto se contesta que Aristóteles en el final del libro primero de la *Ética a Nicómaco* no dice que la felicidad se constituye de un reposo tan perfecto; es más, señala que, por muy feliz que sea el hombre, sin embargo no es tan estable, pues hay muchas cosas que lo perturban —no sería hombre—, mas no lo apartan de la felicidad[331], igual que no arranca un árbol cualquier viento, aunque mueva sus hojas. Por lo cual, en la felicidad humana es suficiente una estabilidad no suprimible, aunque de alguna manera perturbable, y, además, lo que es más importante, también en cualquier edad. En la juventud, en efecto, aunque no posea el hombre un perfecto conocimiento, que es adecuado a la edad adulta, si tiene el que es adecuado a la juventud, está satisfecho según aquella edad; y no apetece más que lo que a él le conviene. Por lo cual, tampoco se angustiará, como se decía.

Y como después se continuaba con que nunca el hombre sabe tantas cosas cuantas puede saber, ni tan claramente que no pueda saber más claramente, afirmo que esto no elimina su felicidad, con tal de que tenga tanto cuanto le conviene según su condición, y no se aleje de ella en cuanto a él le corresponda. Pues es propio de un apetito equilibrado el apetecer tanto cuanto puede digerir; y de esta manera es propio de un hombre equilibrado contentarse con eso que a él le conviene y puede tener.

Y como más tarde se añadía que <la ciencia> será para el hombre más bien causa de angustia que de feli-

[331] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, I 10, 1101a10-1101b20.

cidad, dado que sabe que en un momento puede perderla, y que de muchas maneras puede ser desposeído de ella, a esto respondo que es propio de un hombre vil no querer restituir lo que recibe gratuitamente, cuando se presupone que el hombre es mortal. Pues también los antiguos definieron <la ciencia> como purificadora[332], ya que el hombre la recibe con una condición, es decir, que sea consciente de que debe restituirla a la naturaleza. Dará gracias a Dios y a la naturaleza, y siempre estará preparado para morir, no temerá la muerte, ya que es vano el temor a las cosas inevitables y no contemplará nada malo en ella[333].

Y cuando ulteriormente se infería que la condición del hombre sería de largo peor que la de cualquier ser irracional, ciertamente, en mi opinión, esto no es un discurso filosófico, dado que las acciones de las bestias, si bien en su género son reposadas, sin embargo no se anteponen a las inquietas desde el punto de vista de los seres dotados de intelecto. ¿Quién preferiría ser una piedra o un ciervo de larga vida a un hombre, aunque vil, cuando un hombre prudente en cualquier estado y tiempo puede tener un ánimo tranquilo aunque sea atormentado por los sufrimientos corpóreos?[334] Además, el sabio elegiría estar en una extrema necesidad y en unas máximas tribulaciones antes que ser un tonto, indolente y vicioso, en la disposición que le es contraria.

Y no es verdad que, viendo los inmensos trabajos, la renuncia a los placeres corporales, el oscuro conoci-

---

[332] Cfr. DIONISIO AEROPAGITA, *Gerarchia caeleste,* VII, 3, 103.
[333] SÉNECA, *Epist. ad Luc.,* IV, 30.
[334] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.,* I 10, 1100a30 ss.

miento de las cosas, la fácil pérdida de lo que se ha adquirido, se desviaría a los vicios y a las cosas corporales en vez de dirigirse a la adquisición de la ciencia, si es que este hombre opera según la razón. Pues cualquier módica partícula de ciencia y de virtud debe ser puesta delante de todos los deleites corporales, es más, de los reinos mismos, en los cuales sobreabundan los tiranos y los vicios. Por lo cual, el primer argumento no parece hacer prevalecer discursivamente que el alma es inmortal.

Al segundo argumento, en el que se infería que, supuesta la mortalidad del alma, entonces nunca deberíamos elegir la muerte, se contesta que eso no se sigue en absoluto, sino más bien lo contrario. Pues en el libro tercero de los *Tópicos* se dice: «De dos males se ha de elegir el menor.»[335] Y en el tercero de la *Ética a Nicómaco*: «Se elige el bien, se rehuye del mal.»[336] Así pues, puesto que si se elige la muerte por la patria, por los amigos, por evitar el vicio, se adquiere una máxima virtud, y es muy útil para los otros, ya que de manera natural los hombres alaban el acto de esta clase y nada hay más precioso y más feliz que la propia virtud, por ello ha de ser elegida sin lugar a dudas. Sin embargo, el que perpetra un crimen perjudica máximamente a la comunidad, por lo tanto también a él, ya que él mismo es parte de la comunidad; y cae en el vicio, y nada hay más desdichado que él, ya que el hombre deja de ser hombre, como Platón dice en múltiples lugares de la *República*[337]; y por ello eso ha de ser rehuíble. Además,

---

[335] ARISTÓTELES, *Topic.*, III 2, 117a8.
[336] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, III 15, 1119a2-23.
[337] PLATÓN, *Rep.*, I, 354a; IV, 445a; X, 609c-d.

a la adquisición de la virtud sigue la felicidad[338] o una gran parte de felicidad, aunque vaya a durar poco; pero a aquel pecado sigue la miseria; pues, según Platón, el vicio es miseria y, finalmente, la muerte, cuando por el crimen cometido no se sigue la inmortalidad, a no ser quizá aquella vinculada a la infamia y el vituperio[339]. No obstante, es manifiesto que es menos malo lo primero que lo segundo; y no debe ponerse el vivir largo tiempo con infamia delante de vivir poco tiempo con alabanza; como no debe ponerse delante la vida de la bestia, por más que sea duradera, de la del hombre, por breve que sea. Aristóteles, en efecto, en el libro primero de la *Ética a Nicómaco* dice que una vida longeva no debe ser preferida a una vida breve si no son las demás condiciones iguales[340].

Tampoco debe preferirse por sí la muerte en tal circunstancia, dado que no es nada, sino el acto virtuoso, aunque a él le siga la muerte; igual que no cometiendo el acto vicioso no se rehúsa a la vida, ya que ella es en sí buena, sino que se rehuye el vicio al cual le sigue la vida. Pero en relación al pasaje del *Fedón*, Platón en la *República* y en el *Critón* dice que igual que hay que renunciar a la vida teniendo una enfermedad incurable, es **49c**
más, se la debe quitar uno, así el alma con pecado debe ser extirpada[341]. Y el alma, viviendo en un pecado eterno, es sumamente mísera, cuando, en efecto, para el alma no hay nada peor que el propio vicio. Ahora bien, lo que dijo Platón fue en virtud de lo que ocurre de he-

---

338 ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, I 10, 1099b16-18.
339 PLATÓN, *Rep.*, X, 610c-d.
340 ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, I 4, 1096b3-5.
341 PLATÓN, *Rep.*, III, 410a; *Crit.*, 47d ss.

cho: pues si los hombres no esperaran una vida mejor tras la muerte, la tolerarían sin duda con un ánimo muy inicuo, puesto que ignoran las excelencias de la virtud y lo innoble del vicio, y es que sólo los filósofos y los virtuosos, como dice Platón en la *República*[342] y Aristóteles en el libro noveno de la *Ética a Nicómaco*[343], saben cuánto deleite generan las virtudes, y cuánta miseria la ignorancia y los vicios. Además, Sócrates, en la *Apología*, que escribió Platón, dice: «Ya sea el alma mortal, ya sea inmortal, con todo la muerte debe ser menospreciada.»[344] Y, de esta forma, no ha de apartarse uno de la virtud, sea lo que sea lo que ocurra tras la muerte. De la misma manera creo que se han de interpretar las palabras de Santo Tomás en la *Exposición del credo de los Apóstoles*[345]: no en el sentido de que antes que soportar la muerte han de cometerse crímenes si es que el alma es mortal —pienso que eso no se dice ni sabiamente ni teológicamente—, sino en el sentido de que los hombres que no conocen la excelencia de la virtud y la fealdad del vicio perpetrarían toda clase de crímenes antes que morir. Por ello, para refrenar las execrables ambiciones de los hombres se han instituido la esperanza de premio y el temor al castigo.

Que incluso supuesta la mortalidad de las almas en alguna circunstancia ha de ser afrontada la muerte lo manifiestan muchos actos de las bestias, cuyas almas no hay duda de que son mortales y de que son conducidas por el instinto natural. Y es que Aristóteles refiere

---

[342] Ibíd. IX, 582a8-e9.
[343] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, IX 9, 1170a8-11.
[344] PLATÓN, *Apol.*, 40b-c.
[345] TOMÁS, *In Symbolum Apost.*, 14.

en el capítulo trigésimo del libro noveno de la *Investigación sobre los animales*, lo cual recuerda nuestro Virgilio en la Geórgica cuarta[346], que las abejas se exponen a la muerte por defender a sus jefes y por su Estado[347]. Allí mismo escribe que la sepia marina afronta la muerte por la defensa de su pareja[348]. Y refiere en el capítulo 37 del mismo libro noveno que un camello de un mordisco mató al camellero porque mediante un engaño le obligó a aparearse con su madre; y que un caballo, engañado de la misma manera, perpetró el mismo acto nefando; pero, cuando se dio cuenta del hecho, se suicidó arrojándose por un precipicio[349]. Sin embargo, estos actos, puesto que son realizados por la naturaleza, son llevados a cabo según la razón, puesto que según Temistio[350] y Averroes[351] la naturaleza es dirigida por una Inteligencia que no yerra. Por lo tanto, en el hombre este comportamiento tampoco va contra la razón.

Contra la tercera objeción principal, cuando se infería que Dios no es el gobernador del universo, o es inicuo, se responde que ninguna de esas dos cosas se sigue. Digo que ningún mal queda esencialmente sin castigo, ni ningún bien esencialmente sin recompensa. Por ello se debe saber que el premio y la pena son dobles: una esencial e inseparable, otra accidental y separable. El premio esencial de la virtud es la virtud mis-

---

[346] VIRGILIO, *Georg.*, IV 67-87.

[347] ARISTÓTELES, *Hist. animal.*, IX 40, 626a13-22.

[348] Ibíd. IX 1, 608b16-18.

[349] Ibíd. IX 47, 630b31-631a7.

[350] TEMISTIO, *In Aristotelis De an.*, VI, Verbeke 223.

[351] AVERROES, *In Aristotelis Metaph., XII*, t. comm. 18, Venetiis 1562, 305D-E.

ma, la cual hace al hombre feliz[352]. La naturaleza humana no puede tener nada superior a la virtud misma, ya que sólo ella vuelve al hombre sereno y alejado de toda perturbación. Pues en el virtuoso todo es armónico: no teme nada, no espera nada, sino que se encuentra igual en la prosperidad y en la adversidad, como se dice en el final del libro primero de la *Ética a Nicómaco*[353]. Y Platón dijo en el *Critón*: «Al hombre bueno no puede pasarle nada malo ni vivo ni difunto.»[354] Pero lo contrario ocurre con el vicio. Pues la pena para el vicioso es el mismo vicio, y nada puede ser más desgraciado ni más infeliz que él[355]. Ahora bien, cuán perversa es la vida del vicioso, y máximamente rehuíble, lo manifiesta Aristóteles en el libro séptimo de la *Ética a Nicómaco*, donde muestra que todo es inarmónico para el vicioso[356]: en nadie confía, ni en sí mismo, ni descansa despierto o dormido, es angustiado por crueles suplicios del alma y del cuerpo, su vida es infelicísima; hasta tal punto que ningún sabio, por más necesitado que esté, enfermo en su cuerpo, abandonado de los bienes de fortuna, elegiría la vida del tirano o de algún potentado vicioso, sino que preferirá permanecer en su condición. Así pues, todo virtuoso es premiado con su virtud y con la felicidad. Por lo cual, Aristóteles en el libro trigésimo de los *Problemas* (problema 10), preguntándose por qué en las competiciones se ofrecen premios,

---

[352] Cfr. PLATÓN, *Gorg.*, 506e-507e; SÉNECA, *De ben.*, IV 1, 3; BOECIO, *De cons.*, IV, 3; JUAN DUNS SCOTO, *In IV librum Sententiarum*, disp. 43, 2, 27.

[353] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, I 10, 1100b20 ss.

[354] PLATÓN, *Apol.*, 41d.

[355] SÉNECA, *Epist. ad Luc.*, XI 87, 24.

[356] Cfr. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, I 10, 1099b16-18.

y no en las virtudes y en las ciencias, dice que esto sucede porque la virtud misma es su propio premio[357]. Y es que, como el premio debe ser superior al certamen, y nada puede ser superior a la prudencia, por eso ella es para sí misma su propio premio. Sin embargo, lo contrario ocurre con el vicio. Por ello ningún vicioso queda impune, puesto que el vicio mismo es la pena para el vicioso.

Por otro lado, son accidentales el premio y la pena que pueden separarse, como el oro, o los daños, sean cuales sean. De esta forma no todo bien es recompensado, y todo mal castigado. Y no hay inconveniente cuando son accidentales. Es necesario saber estas dos **49d** cosas: primero, que el premio accidental es de largo más imperfecto que el premio esencial; el oro, pues, es más imperfecto que la virtud. La pena accidental es de largo inferior a la pena esencial. Pues la pena accidental es la pena del daño, mientras que la pena esencial es la de la culpa; pero es mucho peor la pena de la culpa que la del daño. Por lo cual, no importa nada de vez en cuando perder lo accidental si permanece lo esencial. Y lo que queda aún por saber en segundo lugar es que, cuando un bien accidentalmente es premiado, el bien esencial parece disminuir y no permanece en su perfección. Por ejemplo, si alguien actúa virtuosamente sin esperanza de premio, pero otro con esperanza de premio, el acto del segundo no es tan perfecto como el del primero. Así pues, es más esencialmente premiado quien no es premiado accidentalmente que quien es premiado accidentalmente. Del mismo modo también quien actúa viciosamente y accidentalmente es

---

[357] ARISTÓTELES, *Probl.*, XXX 11, 956b16-32.

castigado, parece ser castigado en menor medida que quien accidentalmente no es castigado; pues la pena de la culpa es mayor y peor que la pena del daño; y cuando la pena del daño se une a la culpa, disminuye la culpa. De ahí que el que no sea castigado accidentalmente sea castigado esencialmente más que el que sea castigado accidentalmente. Nos sirve también de testimonio sobre este tema lo que escribe Diógenes Laercio acerca de Aristóteles; cuando se le preguntó qué había sacado de la filosofía, respondió: «Lo que vosotros hacéis con la esperanza de premios, y rehuís por temor a la pena, yo lo hago por el amor y la nobleza de la virtud, y lo rehuyo por la deshonra del vicio.»[358] En todo caso, no pertenece a la presente discusión <dilucidar> por qué algunos son premiados o son castigados accidentalmente, y otros no.

Por otro lado, a la cuarta cuestión en la que se decía que casi la totalidad del universo estaría en un error, pues todas las religiones establecen que el alma es inmortal, se contesta que, si el todo no es más que sus partes, como muchos consideran, dado que no hay hombre que no pueda ser engañado, como dice Platón en la *República*[359], no es un error conceder eso; es más, es necesario conceder o bien que todo el mundo está equivocado, o bien, al menos, su mayor parte. Pues, supuesto que existen solamente tres religiones, es decir, la de Cristo, la de Moisés y la de Mahoma, entonces, o todas son falsas, y de esta manera todo el mundo está engañado, o al menos dos de ellas, y así la mayor parte.

---

[358] DIÓGENES LAERCIO, V, 1, 20.
[359] PLATÓN, *Rep.*, I, 334c-e.

No obstante, conviene saber que, como dicen Platón[360] y Aristóteles[361], el político es el médico de almas, y el propósito de la política es hacer al hombre más virtuoso que sabio; ahora bien, para conseguir este fin es necesario proceder con planes diversos en conformidad con la diversidad de los hombres. Algunos, en efecto, son hombres nobles y de naturaleza bien constituida por Dios, los cuales son conducidos a las virtudes por la sola nobleza de éstas y son retraídos de los vicios por la sola indecencia de ellos. Y éstos están óptimamente dispuestos, aunque son muy pocos. Otros, por el contrario, no están tan bien dispuestos, y éstos más que por la nobleza de la virtud y la indecencia del vicio actúan virtuosamente y huyen de los vicios por los premios, las alabanzas y los honores, o por las penas, los vituperios y la infamia. Y éstos están en un segundo nivel. Pero otros se hacen virtuosos por la esperanza de algún bien y por el temor a la pena corporal; por lo cual, para que alcancen tal virtud, establecen los políticos el oro, la dignidad, o algo así; y para que huyan de los vicios, establecen el ser castigado en el dinero, o en el honor, o en el cuerpo, ya sea mutilándoles un miembro, ya sea matándolos. Algunos, sin embargo, por la ferocidad o la perversidad de su naturaleza, no se conmueven por ninguna de estas cosas, como muestra la experiencia cotidiana. Por ello los políticos establecieron para los virtuosos premios eternos en otra vida, pero para los viciosos, por el contrario, castigos eternos, que producirían un terror espantoso. Y la mayor parte de los hom-

---

[360] Cfr. PLATÓN, *Gorg.*, 464b-d; *Rep.*, II, 382 c-d; V, 459 c-d.

[361] Cfr. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, I 13, 1102a7-25; AVERROES, *In Aristotelis Metaph., II,* t. comm. 14, Venetiis 1562, 34I-K.

bres, si actúa bien, lo hace más por miedo a un castigo eterno que por esperanza de un bien eterno, cuando los daños nos resultan más familiares que aquellos bienes eternos. Y, dado que esta última invención puede ser útil para todos, sean del grado que sean, observando el legislador la inclinación de los hombres al mal, procurando el bien común, sancionó que el alma es inmortal, no preocupándose de la verdad, sino sólo de la probidad, para inducir a los hombres hacia la virtud.

Y no debe ser acusado el político. Pues, igual que el médico finge muchas cosas para restituir la salud del enfermo, así el político inventa fábulas para enderezar las ciudades. Sin embargo, en estas fábulas, como dice Averroes en el libro tercero de la *Física*, ni hay verdad ni hay falsedad propiamente[362]. Así también las nodrizas conducen a sus niños a lo que conocen que es beneficioso para ellos. Si el hombre estuviera sano o en pleno uso de su mente, de tales ficciones ni el médico ni la nodriza necesitarían. Por ello, si todos los hombres se encontraran en aquel primer nivel señalado, aun concediendo la mortalidad de las almas, se harían virtuosos. Pero casi nadie está en esa disposición, por eso fue necesario proceder a través de algunas invenciones. Y esto no entraña incon-
50a veniente alguno, dado que la naturaleza humana está casi al completo inmersa en la materia y participa poco del intelecto; de ahí que diste más el hombre de las Inteligencias, que el enfermo del sano, el niño del adulto y el ignorante del sabio. Así pues, no es extraño si de tales cosas se sirve el político, etc.

---

[362] AVERROES, *In Aristotelis Phys., I,* t. comm. 60, Venetiis 1562, 36G.

Por otro lado, en la quinta objeción principal se tocaban dos cosas: una de ellas es sobre esos prodigios que se han visto en los sepulcros, la otra acerca de los sueños. Así pues, a la primera de estas cuestiones se responde en primer lugar que como hechos históricos se enumeran muchas cosas que, sin embargo, son meras fábulas. La segunda respuesta es que en los lugares de los sepulcros, como en muchos, el aire es muy denso, ya sea por la evaporación de los cadáveres, ya por la frialdad de las lápidas, y por muchas otras causas que producen el espesamiento del aire. Ahora bien, como se dice en el libro tercero de los *Meteorológicos* (cap. *Acerca del Iris*): «Tal aire fácilmente recibe las imágenes de objetos circunstantes, igual que el espejo recibe figuras.»[363] Por tanto, las visiones en un aire así dispuesto son consideradas por los hombres ignorantes como realidades que allí aparecen, como los niños que miran en el espejo o en el agua creen que verdaderamente están allí las cosas que ven. Refiere, en efecto, Aristóteles, tratando acerca de un cierto asunto de la debilidad de la visión, que mirando una noche su sombra creyó que era un hombre que le seguía[364]. De ahí que los hombres ignorantes por tal accidente estimen que aquellas imágenes son las almas de los difuntos. Ayuda además a esto la imaginación y la opinión común, y es que, como señala Aristóteles en el capítulo segundo del libro *Acerca del sueño y la vigilia*, muchas cosas creen ver quienes son presa del temor y de otras pasiones, esto es, los que están despiertos y creen ver cosas que, sin embargo,

---

[363] ARISTÓTELES, *Meteor.*, III 4, 373b8-10.
[364] Ibíd.

no existen, como les ocurre a los enfermos[365]. En tercer lugar respondemos que esto ocurre en muchas ocasiones por las ilusiones y los engaños de malos sacerdotes, como se lee en *Daniel* en el último libro acerca del ídolo Bel[366]. Ciertamente, muchos sacerdotes y guardianes de los templos cambiaron las cuatro virtudes cardinales en ambición, avaricia, gula y lujuria. Y a estos vicios siguen todas las demás cosas. Por lo cual, como gozan de fieles, usan de ellos por medio de fraudes y ficciones, como sabemos que ha ocurrido de vez en cuando en nuestro tiempo. En cuarto lugar se contesta que muchos hechos históricos de los griegos y los romanos remiten a portentos; y es muy cierto que en el nacimiento y en la muerte de hombres dignos de ser recordados se han manifestado hechos portentosos. Suetonio Tranquilo, en su obra *Vida de los doce césares,* narra grandes señales a través de las aves, de las respuestas de los dioses y de muchas otras cosas[367]. Y también lo hace Plutarco en su obra *Acerca de las vidas de los hombres ilustres*[368]. Nuestro Virgilio cantó también en el final del libro primero de las *Geórgicas*[369]:

> Aunque en aquel tiempo la tierra y las llanuras del mar y las perras de mal augurio y las siniestras aves daban pronósticos. ¡Cuántas veces contemplamos sobre los campos de los Cíclopes el Etna rebosante de fuego y

---

365 ARISTÓTELES, *De somn.*, II 2, 460b2-25.

366 *Dan.*, 14, 2.

367 SUETONIO, *De vita Caesarum, Nero* 46, *Galba* 4, 18; *Vespasianus* 5, *Domitianus* 15, *Augustus* 94-97.

368 PLUTARCO, *De vitis illutrium vororum, Lycurgus* 5; *Numa* 14; *Tiberius Gracchus* 17, *Sulla* 7.

369 VIRGILIO, *Georg.*, I, 469-480.

humo, abiertas sus hornazas, desbordarse hirviente y rodar globos de fuego y rocas derretidas! La Germania escuchó por todo el ámbito del cielo el ruido de las armas; con sacudidas nunca vistas los Alpes temblaron. Una poderosa voz se dejó también oír por todas partes en el silencio de los bosques y fantasmas de palidez extraña se vieron al acercarse las tinieblas de la noche, y, ¡prodigio increíble!, hablaron las bestias. La corriente de los ríos se detiene y la tierra se abre en diferentes sitios, y el marfil llora en los templos afligido, y los bronces se cubren de sudor[370].

Y no se queda atrás Lucano recordando muchos prodigios[371]. Igualmente en el capítulo 5 del libro segundo de los *Macabeos*: «Durante el mismo tiempo Antíoco en Egipto preparó la segunda expedición. Sucede, en efecto, que sobre la ciudad entera de Jerusalén se vieron durante cuarenta días por el cielo jinetes cabalgando con doradas estolas y astas, como cohortes armadas, y caballos distribuidos por orden; y que se producían ataques cuerpo a cuerpo, y movimientos de escudos; y una multitud de cascos con espadas empuñadas y lanzamientos de dardos, el esplendor de oros armados y de corazas de todo género. Por ello todos rogaban que esos prodigios fuesen de buen augurio.»[372]

Sin embargo, estas primeras respuestas no parecen dar plena satisfacción <a la objeción>. Por el contrario, negar tales hechos parece ser propio de una gran pertinacia e impudicia. Por eso hay que dar una respuesta

---

[370] VIRGILIO, *Georg.*, I, 469-481 (trad. Recio-Soler).

[371] LUCANO, *Bellum civile*, I, 522-583; VII, 151-184 (trad. Herrero Llorente).

[372] *Mach.*, II, 5, 1-4.

diferente. Así pues, concedido que no son ficciones o ilusiones o nuestras imaginaciones, se ha de decir que los cristianos, la práctica totalidad de las religiones, Platón, Avicena y muchos otros establecen que estas maravillas son realizadas o bien por Dios, o bien por
50b sus ministros, a los cuales llamamos ángeles, si son buenos, y si son malos, demonios. Pero hay una cierta diferencia entre éstos, diferencia que no nos preocupa ahora en absoluto. Ellos conceden que el alma humana por su naturaleza es inmortal y múltiple, como es suficientemente conocido.

Ahora bien, esto desentona manifiestamente con las palabras de Aristóteles, dado que no hay ninguna substancia inmaterial que no mueva un orbe: pues en el libro duodécimo de la *Metafísica* según el número de los orbes establece el número de las Inteligencias[373]. Y no hay ningún efecto aquí abajo que no sea reducido según él al primer movimiento, como es claro en el libro octavo de la *Física* y en el primero de los *Meteorológicos*[374].

Además, este asunto, a mi parecer, no puede demostrarse a la luz de la razón natural. Por ello, no estaremos situados dentro de los límites naturales, lo cual, no obstante, hemos prometido desde el principio. Así pues, Alejandro de Afrodisias, como señala Santo Tomás en la cuestión disputada *Acerca de los milagros* (artículos 3 y 10), en el cuerpo de la cuestión, dijo que estos hechos provienen de las substancias separadas por medio de los cuerpos celestes en conformidad con

---

[373] ARISTÓTELES, *Metaph.*, XII 8, 1074a13-15.

[374] ARISTÓTELES, *Phys.*, VIII 4, 254b7 ss.; *Meteor.*, I 2, 339a30-32.

las virtualidades de las estrellas, según sus conjunciones y oposiciones[375]. Y, en verdad, una vez concedidos estos efectos, según el modo peripatético no se puede hablar de otra manera, dado que todo este mundo inferior es contiguo a aquel superior para que toda virtualidad suya desde allí sea gobernada, como dice en el principio de los *Meteorológicos*[376]. Tampoco parece que esto se diga incoherentemente. Y, en efecto, Alejandro sostiene que Dios y las Inteligencias tienen providencia sobre estos seres inferiores, como notifica Santo Tomás según la opinión de aquél en la exposición del texto 56 *Acerca del cielo*[377]. Y esto lo dice expresamente el propio Alejandro en su obra *Acerca del destino*[378]. Por lo tanto, a través de estos condicionantes inferiores de tiempos y espacios Dios se cuida de los reyes, de los profetas y de otras eventualidades. Por consiguiente, el hecho de que de vez en cuando hayan aparecido portentos de tal naturaleza, como se dice en el libro *Macabeos*, designaba guerras por venir, como se demostró según los acontecimientos acaecidos, aunque quizá también esos hechos podrían ser evitados según Alejandro, cuando señala en su obra *Acerca del destino* que la voluntad es libre[379]. Y no debe causar extrañeza el que tales cosas puedan ser configuradas por los cuerpos celestes, comoquiera que estén animados por una nobilísima alma y generen todas las entidades inferiores y las gobiernen.

---

[375] TOMÁS, *Quaest. disp. de potentia,* VI 3 resp.; VI 10 resp.
[376] ARISTÓTELES, *Meteor.,* I 2, 339a21-23.
[377] TOMÁS, *In Aristotelis De cael.,* II, lect. 14, n. 430.
[378] ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *De fato,* XVII, p. 188.
[379] Ibíd. XII, p. 180.

Algo similar se dice de esos hechos que refieren Tito Livio[380], Suetonio[381], Virgilio[382], Plutarco[383] y Lucano[384]. Pues, si se producen con antelación los signos de la primavera, del verano y de las demás estaciones, como es manifiesto, ¡cuánto más solícitas deben ser aquellas Inteligencias en lo que se refiere a la naturaleza humana! Cosa que, en efecto, se ve clarísimamente, pues no recuerdo haber leído la biografía de algún varón sobresaliente en cualquier ámbito en la que no precedieran muchos signos a su nacimiento o a su muerte, es más, a muchos de sus actos[385]. A esto lo llaman los Platónicos el genio o el demonio familiar, y los peripatéticos su horóscopo; ya que fulano ha nacido con tal constelación, pero mengano con otra. Si sin aquella multiplicidad de demonios y genios podemos salvar aquellos eventos, es sobremanera vacuo admitirlos, tanto más cuanto que ellos no están en consonancia con la razón natural.

Por lo tanto, los cuerpos celestes según sus virtualidades producen esas maravillas en beneficio de los seres mortales, y especialmente de los hombres, dado que la naturaleza humana es partícipe de la divinidad[386]. Refiere, en efecto, Aristóteles en el libro tercero de la

---

380 TITO LIVIO, *Ab urbe condita* I, 6-7, 31, 34, 39, 45...

381 SUETONIO, *De vita Caesarum*, *Nero* 46; *Galba* 18; *Caligula* 57; *Domitianus* 15; *Augustus* 94-97.

382 VIRGILIO, *Aen.*, III 358-367; VIII 296-300.

383 PLUTARCO, *De vitis illutrium vororum*, *Lycurgus* 5; *Numa* 14; *Tiberius Gracchus* 17, *Sulla* 7.

384 LUCANO, *Bellum civile*, I, 522-583; VII, 151-184.

385 Cfr. POMPONAZZI, *De incantationibus*, 10, p. 108.

386 Cfr. AVERROES, *In Aristotelis De div. per somn.*, Venetiis 1562, 30F ss.

Investigación sobre los animales, en el capítulo 20, que en la isla de Lemnos a un macho cabrío, por dos mamas que llevaba junto a los genitales, le ordeñaron tanta leche que de allí hicieron calostro; y que, cuando su dueño consultó el oráculo, tuvo como respuesta que iba a tener un gran incremento en su hacienda; y se sabe que fue así[387]. Si se producen estos portentos en los animales, ¡cuánto más en los hombres!

Sin embargo, Santo Tomás impugna esta opinión con muchas sutiles razones[388]. En primer lugar, porque estos hechos se producen de forma desordenada; pero los que son producidos por la naturaleza, según los libros segundo y octavo de la *Física*[389], son producidos ordenadamente. En segundo lugar, porque se producen algunos efectos en apariciones de esta naturaleza que no pueden ser reducidos a un cuerpo celeste, como, por ejemplo, las locuciones, y especialmente las de hechos futuros, cuando éstas no podrían producirse sino por parte de algo que posee intelecto. Sin embargo, tales portentos muchas veces se producen en seres inanimados o carentes de intelecto, por ejemplo que una bestia hable, se sientan voces humanas en el aire, o algo de tal naturaleza. En tercer lugar, porque se producen algunos hechos que no pueden ser realizados por la virtualidad de los cuerpos celestes, como que los bastones se conviertan en serpientes. Por lo cual, no parece ser nuestra respuesta válida.

A mi parecer, sin embargo, estos argumentos no prueban su conclusión. A lo primero, pues, se contesta

---

387 ARISTÓTELES, *Hist. animal.*, III 20, 522a13-19.

388 TOMÁS, *Quaest. disp. de potentia* VI, art. 3 resp.; art. 10 resp.

389 ARISTÓTELES, *Phys.*, II 8, 198b34-36; VIII 1, 252a11.

que sí se producen esas cosas de manera ordenada, en lo que se refiere a los tiempos y en lo que se refiere a los espacios, y por causas determinadas, etc. Es una prueba el hecho de que muchos astrólogos sepan predecir estos eventos, ya sea en relación a prodigios futuros o a cambios políticos, ya sea en el caso de lugares determinados, como se ha visto muchas veces. El que, por el contrario, a nosotros nos parezcan cosas indeterminadas proviene de nuestra ignorancia.

50c En cuanto al segundo argumento, al cual Santo Tomás da tanta importancia, no llego a decir que me sorprenda de ello, sino que yo no lo entiendo bien. Los efectos de esta naturaleza y las locuciones según él son producidos por las Inteligencias, en unas ocasiones buenas, en otras malas, y con el consentimiento de Dios, y en otros momentos por las almas humanas ya separadas del cuerpo. Ahora bien, todas estas entidades no son entonces formas de esos cuerpos, ya sean animados o inanimados, a los que se oye hablar de esa manera. Por lo tanto, son sólo motores. ¿Por qué las Inteligencias que mueven los cuerpos celestes no pueden hacer esto con sus instrumentos, ellas que hacen tantas y tan importantes cosas, como por ejemplo que hablen los loros, las urracas, los cuervos, los mirlos, y así en cada caso? No veo por qué Santo Tomás niega tan abiertamente esto, especialmente cuando él mismo en la cuestión 51 de la primera parte de la *Suma Teológica* dice que el ángel habla o hace otro sonido a través del cuerpo aéreo condensado y configurado[390]. Pero los cuerpos celestes, gracias a sus virtualidades y a las conjunciones de estrellas, generan éstas y otras muchas cosas,

[390] TOMÁS, *S. theol.*, I, 51, art. 2, resp.

puesto que también generan los animales y portentos, como resulta manifiesto en las piedras y en las plantas; por lo cual, también aquellos fenómenos.

Y esto es confirmado por el Conciliador cuando en la exposición del problema 26 del libro XI de los *Problemas* sobre la cuestión «¿Por qué algunos al momento mismo de nacer hablan?» dice: «Haly Ebenragel escribe en su libro *Acerca de los nacimientos* esto: Nuestro rey nos llamó porque una de sus mujeres parió un hijo, y su ascendente estuvo en el octavo grado de Libra, en el límite de Mercurio, y en él estuvieron Júpiter, Venus, Marte y Mercurio. Y se reunió allí una congregación de astrólogos cada uno de los cuales manifestó su opinión. Y yo me callé. Entonces el rey me dijo: "¿Qué te pasa?, ¿por qué no hablas?" A lo cual respondí: "Dadme un plazo de tres días; puesto que, si vuestro hijo supera tres días, se producirá de él un milagro extraordinario." Y cuando el recién nacido pasó 24 horas, empezó a hablar y a hacer señales con la mano. Y el rey se quedó extraordinariamente desconcertado; por lo que yo le dije: "Es posible que diga alguna profecía y algún milagro." Y entonces junto al rey nos dirigimos al niño. Y dijo el niño: "Yo he nacido desgraciado, y para anunciar la pérdida del reino de Agedeir y la destrucción de la familia de Almano." Al instante cayó y murió. Y se cumplió lo que él dijo.»[391]

Ahora bien, este niño pudo hablar por un espíritu o por sí mismo. No fue lo primero, puesto que Haly a través de la astrología no hubiera sabido predecir lo que dijo; por consiguiente, por sí mismo, es decir, por un

---

[391] PEDRO DE ABANO, *In Aristotelis Probl.*, pars XI, probl. 27, Venetiis 1482, 309a.

conocimiento intrínseco y no por uno proveniente de algún hombre; por lo tanto, fue a partir de la virtualidad de las Inteligencias y los cuerpos celestes. Por consiguiente, también así puede ocurrir en otros.

Si se dice: «Toda doctrina y disciplina se forma a partir del conocimiento preexistente», a esto se responde que aquí no estamos propiamente ante una doctrina, una disciplina o un conocimiento; y de ello puede ser muy bien una señal que esos vates, cuando están fuera del furor, no recuerdan nada, es más, niegan que ellos dijeran esas cosas. Por el contrario, son movidos por el ímpetu celeste, por ello Platón en el *Menón* y en otros muchos sitios dice: «Cuán alto número de cosas verdaderas anuncian los vates; sin embargo, nada entienden de lo que dicen.»[392] Y en el libro trigésimo de los *Problemas* (problema primero): «Las sibilas, las bacantes, y todos los que se cree que son estimulados por la inspiración divina, son conducidos por un ímpetu.»[393] Y el Conciliador dice allí en su exposición: «Yo oí de un médico digno de fe que una cierta mujer analfabeta, mientras padecía un acceso de melancolía, hablaba un latín congruente que desapareció en cuanto ella fue sanada.»[394] Lo cual no parece ser sino por la disposición del cuerpo junto con el movimiento de los astros.

Al tercer argumento se responde que los peripatéticos dirían que se trata de ilusiones, como muchas veces pasa por la alteración del medio o del ojo; o si fue ver-

---

392 PLATÓN, *Men.*, 99c.

393 ARISTÓTELES, *Probl.*, XXX 1, 954a34-38.

394 PEDRO DE ABANO, *In Aristotelis Probl.*, pars XXX, probl. 1, Venetiis 1482, 563b; también POMPONAZZI, *De incant.*, 12.

dad, no nos encontramos en nuestros límites, dado que hemos excluido los milagros. Lo que ulteriormente se añadía acerca de los sueños nosotros lo concedemos y cosas de mayor enjundia. Averroes, en efecto, que rechaza la diversidad de las almas, en el capítulo *Acerca de la adivinación de los sueños* lo concede ampliamente[395]; y Galeno[396], que pensó que el alma es mortal. Además, muchas cosas han sido concebidas en medicina a través de sueños. Ahora bien, estos hechos no prueban la inmortalidad del alma por sí misma, sino que los dioses se cuidan de los seres inferiores. Por ello a través de los signos en vigilia, y a través de los sueños, enseñan muchas cosas y cuidan de los asuntos humanos, como prolijamente dice allí Averroes[397].

Lo que se dice de aquellos arcadios no es de extrañar, cuando Platón dice en el libro quinto de la *República*: «Dios es vengador de los que delinquen contra los viandantes.»[398]

Respecto a lo que se aduce con respecto al pánfilo, se trata de una fábula para retraer a los ciudadanos.

Por qué algunos quedan impunes o son recompensados, y otros lo contrario, no es asunto de este estudio. **50d**
Allí toca el Comentador[399] muchas cosas bellas y difíciles, las cuales no están en nuestra intención tratar.

---

[395] AVERROES, *De divinatione per somnum,* Venetiis 1562, vol. VI, pars II, 30F-31B.

[396] GALENO, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* 3, Kühn IV, 774.

[397] AVERROES, *De divinatione per somnum*, Venetiis 1562, vol. VI, pars II, 30F-31B.

[398] PLATÓN, *Leg.,* V, 729e.

[399] AVERROES, *In Aristotelis De div. per som.,* Venetiis 1562, vol. VI, pars II, 30F-31B.

En relación con el sexto argumento acerca de los endemoniados puede resultar patente la respuesta por lo que se ha dicho: y es que todos estos hombres sufren de bilis negra, o de una enfermedad o padecen un éxtasis, o están próximos a la muerte y alejados de los pensamientos humanos; de ahí que se vuelvan casi inanimados e irracionales, por lo cual pueden recibir los movimientos celestes, y son hechos actuar y son guiados por el ímpetu linfático en vez de actuar y guiarse ellos mismos. De lo cual es un evidentísimo signo el que, como dice Platón[400], y Aristóteles[401] está de acuerdo con él, no entienden lo que dicen, sino que, como las bestias, son movidos por otra cosa. De ahí que se diga en el proverbio que los niños y los tontos profetizan, mientras que los sabios y los que son dueños de sí son incapaces de ello[402]. Y no debe extrañarse nadie de esto, cuando Aristóteles en el libro noveno de su *Investigación sobre los animales*, en el capítulo 31, escribía así: «En el tiempo en el que los mercenarios de Medio perecieron en Farsalo, los cuervos se alejaron de los lugares de Atenas y del Peloponeso, como si poseyeran algún sentido con el que se intercambiaran información de lo sucedido y por él fueran movidos.»[403] Si, en efecto, los cuervos sintieron semejantes cosas futuras gracias al cielo, ¿por qué no también los hombres, que poco distan de los cuervos, ya que tienen una mínima parte de intelecto? Así pues, tenga presente el que así objeta las bestias de las que se sirven los augures para realizar sus predicciones.

---

[400] PLATÓN, *Men.*, 99c.
[401] ARISTÓTELES, *Probl.*, XXX, 1, 954a34-38.
[402] ANISIO, *Sententiae morales*, 602.
[403] ARISTÓTELES, *Hist. animal.*, IX 31, 618b13-17.

Pero que el arte de augurar no sería en absoluto vano lo declara la historia de los griegos y los romanos; establece Platón en las *Leyes*[404] que en la ciudad bien gobernada el arte de augurar no debe ser menospreciada. Aristóteles en el libro primero de la *Investigación sobre los animales* (cap. 10), también en el libro sexto (cap. 2), y en el noveno de la misma obra (cap. 1), recuerda algunas cosas del arte de augurar[405]. Si las aves y muchos seres carentes de razón pueden constituir signos a partir de la impresión de los entes celestes, ¿por qué no van a ser también los hombres similares a ellos? Lo cual se ve confirmado por el hecho de que, de otra forma, los astrólogos no podrían hacer predicciones de manera tan certera, como se ha visto, a no ser que las virtualidades celestes dejaran su impresión en estos seres inferiores. Y si alguna vez parecen mentir, esto es porque son imperitos o no interpretaron correctamente el horóscopo, o bien eso sucedió por el libre arbitrio predominante sobre los seres celestes.

Al séptimo argumento se responde que en modo alguno Aristóteles pensó que el alma permanece tras la muerte, sino lo contrario. Y para ello es suficientemente claro el libro primero de la *Ética a Nicómaco,* cuando dice que nada les favorece o les perjudica a los muertos, dado que nada son, sino sólo a la estimación que de ellos se tiene[406]. Los muertos tienen el ser tal cual Homero se imagina. A la segunda afirmación acer-

---

[404] PLATÓN, *Leg.,* VIII, 828b.

[405] ARISTÓTELES, *Hist. animal.,* I 10, 492a2-10; VI 2, 559b20-24; IX 1, 608b27-29.

[406] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.,* I 11, 1101b1-9.

ca del libro segundo de los *Económicos*[407] se contesta que o bien aquellas mujeres se ganan el reconocimiento de los dioses en vida —pues no se dice allí «después de la muerte»—, o bien, si es después de la muerte, se entiende que esto es en cuanto a la estimación que se tiene de ellas, o bien para inducir a otras mujeres a obras semejantes.

Pero a lo expuesto en octavo y último lugar, en donde se decía que los hombres impuros y de conducta desvergonzada, y conscientes de sus crímenes, declaran que las almas son mortales, pero los justos y santos que son inmortales, a esto se responde que ni universalmente los hombres impuros postulan la mortalidad, ni universalmente los atemperados la inmortalidad. Y es que vemos con claridad que muchos hombres depravados creen en la religión, pero son seducidos por las pasiones. Y sabemos que muchos hombres santos y justos defendieron la mortalidad de las almas. Platón, en efecto, en el libro primero de la *República* dice que Simónides fue un poeta, varón divino y óptimo, que, sin embargo, aseveraba que el alma es mortal[408]. Homero, como refiere Aristóteles en el libro segundo *Acerca del alma*, también estimó que el sentido no se diferencia del intelecto[409]. Pero ¿quién ignora cuál fue la dignidad de Homero? También a Hipócrates[410] y a Galeno[411], varones doctísimos y óptimos, se les atribuye esta opi-

---

[407] ARISTÓTELES, *Oecon.*, III 1, 142.

[408] PLATÓN, *Rep.*, I, 331e.

[409] ARISTÓTELES, *De an.*, III 3, 427a25-27.

[410] HIPÓCRATES, *De diaeta in morbis acutis*, IV 86.

[411] GALENO, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* 3, Kühn IV, 774.

nión. Alejandro de Afrodisias[412], el gran Alfarabí[413], Abubacher[414], Avempace[415], y, de los nuestros, Plinio el Viejo[416], Séneca y otros innumerables pensaron eso. Séneca, de hecho, en el libro séptimo de las *Epístolas a Lucilio* (epístola 54) —la carta que empieza «Una larga tregua me había concedido la enfermedad»—, y de forma más clara en su *Consolación a Marcia*, declara que el alma es mortal, y enumera a muchos otros varones virtuosos y muy doctos que fueron de la misma opinión[417]. Y esto porque consideraron que la virtud por sí sola es la felicidad, pero el vicio la miseria, y se olvidaron de los demás bienes, a no ser en cuanto fueran de utilidad para la virtud, y arrojaron de sí mismos lo que fuera un obstáculo para ella.

Además se ha de estimar que muchos hombres pensaron que el alma es mortal, los cuales, no obstante, escribieron que ella es inmortal, y lo hicieron por la incli- **51a**
nación de los hombres al mal, los cuales no tienen nada o muy poco de intelecto, y no siendo conocedores de los bienes del alma o no amándolos sólo les importan los corporales. Por lo cual, hace falta de inventos de esta naturaleza para sanarlos, como también hace el médico con el enfermo y la nodriza con el niño carente de razón.

---

412 ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *De an.*, 21.

413 ALFARABÍ, *De int. et int.*, Gilson 117.

414 ABUBACHER, en AVERROES, *In Aristotelis De an., III,* t. comm. 5, Crawford 397.

415 AVEMPACE, en AVERROES, *In Aristotelis De an., III*, t. comm. 5, Crawford 400.

416 PLINIO EL VIEJO, *Nat. hist.*, VII 55 (56), 88-190.

417 SÉNECA, *Epist. Ad Luc.*, VII, 54, 4; *Ad Mar. de cons.*, 19, 4-20, 3.

Por estas consideraciones, según creo, pueden resolverse las otras objeciones. Pues a lo que se dice comúnmente —si el alma es mortal, el hombre debería dirigirse completamente a los placeres corporales, cometer toda clase de maldades por su beneficio, y sería vano venerar a Dios, honrar las cosas divinas, realizar preces a Dios, hacer sacrificios, y lo demás de este género— es suficientemente clara la respuesta según lo que se ha dicho. Pues, como de forma natural la felicidad es apetecida y se huye de la miseria —y por lo dicho la felicidad consiste en el acto virtuoso, pero la miseria en el acto vicioso—, como venerar con plena conciencia a Dios, honrar las cosas divinas, dirigir preces, y ofrecer sacrificios son actos máximamente virtuosos, por ello debemos tender con todas nuestras fuerzas a su adquisición. Por el contrario, los robos, las rapiñas, los homicidios, la vida voluptuosa son vicios que hacen que el hombre pase a ser una bestia y deje de ser hombre: por eso debemos abstenernos de ellos. Y téngase en cuenta que quien actúa virtuosamente, no esperando otro premio de la virtud, parece actuar mucho más virtuosamente y con más nobleza que aquel que más allá de la virtud espera un premio; y quien huye del vicio por la indignidad del vicio, no por el temor a la pena debida por el vicio, parece que debe ser alabado más que quien evita el vicio por el temor a la pena, como dicen aquellos versos: «Los buenos odiaron pecar por amor a la virtud. Los malos odiaron pecar por temor a la pena.»[418]

Es así que los que aseguran con mayor acierto que el alma es mortal parecen salvar mejor el principio de la

[418] HORACIO, *Epist.*, I, 16, 52-53, con una modificación del segundo verso de origen en el siglo XI: cfr. trad. V. Perrone, p. 112.

virtud que quienes aseguran que ella es inmortal. Pues la esperanza de premio y el temor a la pena parecen llevar consigo un cierto servilismo que es contrario al principio de la virtud, etc.

Y para complementar esta opinión se ha de saber que, como de alguna manera muestra Aristóteles en los libros *Acerca de la reproducción de los animales,* la naturaleza procede de forma progresiva y ordenada de tal manera que no une inmediatamente el extremo con el extremo, sino el extremo con el medio[419]. Vemos, en efecto, que entre las hierbas y los árboles median las zarzas, entre los vegetales y los animales están los seres animados inmóviles, como las ostras y los demás seres de este género, y así ascendiendo posteriormente, lo cual también sugiere San Dionisio en el capítulo séptimo *Acerca de los nombres divinos*, cuando dice que la sabiduría divina une los fines de los seres superiores con los principios de los inferiores[420]. El hombre, por su parte, como se ha dicho, es el más perfecto de los animales; por lo cual, como entre los seres materiales el alma humana obtiene el primer lugar, por consiguiente estará unida con los inmateriales, y es intermedia entre los seres materiales y los inmateriales. Ahora bien, el medio comparado con los extremos se dice que es otro extremo; por lo cual, comparada con los seres inmateriales puede decirse material, y con los materiales inmaterial. Y no merece esas denominaciones solamente, sino que también participa de las propiedades de los extremos. Pues lo verde comparado con lo blanco no

---

[419] ARISTÓTELES, *De gen. an.,* III 10, 760a31-35.

[420] DIONISIO AEROPAGITA, *De nom. div.,* VII, 3, 324; cfr. TOMÁS, *Quaestio disp. de spir.,* arts. 2, 6 resp.

sólo se dice negro, sino que también congrega la visión como hace el negro, aunque no de manera tan intensa.

Así pues, también el alma humana participa de las propiedades de las Inteligencias y de las propiedades de todos los seres materiales; de ahí que, cuando ejerce sus operaciones, como en algunas cosas conviene con las Inteligencias, se diga que es divina y se transforma en divinidad; pero cuando ejerce las operaciones de las bestias, se dice que se transforma en bestia; pues en malicia es llamada serpiente o zorra, en crueldad tigre, y así en los demás casos. Nada hay en el mundo que en alguna propiedad no pueda convenir con el propio hombre; por lo cual justamente se dice que el hombre es un microcosmos o un mundo pequeño[421]. Por ello, algunos[422] dijeron que el hombre es un gran milagro, pues es un mundo completo y convertible a cualquier naturaleza, dado que se le ha dado la potestad de seguir cualquier propiedad de las cosas que prefiera. Así pues, hicieron bien los apólogos antiguos cuando dijeron que algunos hombres se habían vuelto dioses, algunos leones, algunos lobos, algunos águilas, algunos peces, algunos plantas, algunos rocas, y así en los demás ca-
51b sos, dado que algunos hombres han seguido el intelecto, algunos el sentido, algunos las potencias vegetativas, etc.[423]

Quienes, por lo tanto, anteponen los placeres corporales a las virtudes morales o intelectuales estiman más a la bestia que a Dios; quienes las riquezas, más al oro;

---

[421] ARISTÓTELES, *Phys.*, VIII 2, 252b26; cfr. AVERROES, *In Aristotelis Phys., VIII*, t. comm. 17, Venetiis 1562, 535H.

[422] G. PICO, *De dig. hom.*, 106; HERMES TRISMEGISTO, *Asclepio*, 6.

[423] Cfr. PLATÓN, *Rep.*, X, 619e.

por lo cual, aquéllos deben ser llamados bestias, y éstos insensatos. Por consiguiente, a pesar de ser el alma mortal, las virtudes no deben ser apartadas y los placeres perseguidos, a no ser que alguien prefiera ser bestia a ser hombre, e insensato a sensato y sabio. No obstante, conviene saber que aun cuando el hombre participe así de lo material y de lo inmaterial, sin embargo se dice propiamente que participa de la inmaterialidad, dado que dista mucho de ella; pero no se dice propiamente que participa de los animales irracionales y de los vegetales, sino que contiene a estos seres, pues está por debajo de los seres inmateriales, y por encima de los materiales. Por ello no puede llegar a la perfección de los seres inmateriales; de ahí que no haya que llamar a los hombres dioses, sino divos o divinos. Ahora bien, no sólo puede el hombre equipararse a la bestia, sino superarla, pues algunos hombres son de largo más crueles que cualquier bestia, según dice Aristóteles en el libro séptimo de la *Ética a Nicómaco*: «El hombre malo es diez mil veces peor que una bestia.»[424] E igual que se ha dicho de la crueldad, así se dice de los demás vicios. Por consiguiente, como tan repugnante es el vicio, y tan inicua es la vida viciosa del hombre, y lo contrario pasa con la virtud, ¿quién entonces, a pesar de ser el alma mortal, elegiría más el vicio que la virtud, a no ser que prefiera ser una bestia o algo peor que una bestia, antes que un hombre? Por lo cual, etc.

---

[424] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, VII 7, 1150a7.

CAPÍTULO XV Y ÚLTIMO

En el que se expone la última conclusión en este asunto, la cual a mi parecer se ha de sostener sin lugar a dudas

Por lo tanto, estando así las cosas, a menos que se dé un parecer más acertado, yo creo que en este asunto se ha de decir que la cuestión de la inmortalidad del alma no supone un problema ni en una dirección ni en la otra, como tampoco la de la eternidad del mundo. Y es que, a mi parecer, ninguna razón natural puede ser aducida que demuestre que el alma es inmortal, y menos que pruebe que el alma sea mortal, como muchos doctores que la tienen como inmortal declaran. Es por eso que no he querido dar respuesta a la otra parte, ya que otros lo han hecho, y principalmente Santo Tomás con acierto, en abundancia y sentando cátedra. Por lo cual, diremos, como dijo Platón en el libro primero de las *Leyes*, que aseverar acerca de algo en lo que muchos

dudan es propio solamente de Dios[425]. Así pues, dado que tan ilustres varones entre sí están en desacuerdo, creo que esto no puede ser asegurado sino por Dios.

No obstante, no parece que sea apropiado ni conveniente que el hombre carezca de semejante certidumbre. Si, efectivamente, en esto dudara, tendría sus acciones como inciertas y sin fin alguno; de hecho, cuando se desconoce el fin, también es necesario que se desconozca lo que permite conseguirlo. De donde, si el alma es inmortal, las cosas terrenas han de ser despreciadas y han de ser perseguidas las eternas; pero si es mortal, se ha de actuar de la manera contraria. Si otros seres distintos del hombre tienen sus fines determinados, ¡cuánto más el hombre mismo, cuando es el más perfecto de los mortales y sólo él, como Platón dice en su *República*, venera a Dios y a la justicia![426]

Afirmo, pues, que, antes de la donación y el advenimiento de la gracia, «en muchos lugares y de muchas maneras por los profetas»[427] y por los signos sobrenaturales Dios determinó esta cuestión, como se puede ver de manera manifiesta por el *Antiguo Testamento.* «Últimamente, sin embargo, por el Hijo, a quien ha hecho Señor de todo por medio del cual también hizo el mundo», dilucidó esta cuestión, como escribió el Apóstol en la epístola *A los Hebreos*[428]. Ahora bien, que aquél fue en verdad el hijo de Dios, Dios verdadero, y hombre verdadero, de forma clarísima Santo Tomás, sin duda la luz de la cristiandad, lo declara en el capítulo

---

425 PLATÓN, *Leg.*, I, 641d.
426 PLATÓN, *Menex.*, 237d-e.
427 PABLO, *Ep. ad Hebr.*, I, 1.
428 Ibíd. 1, 2.

BIBLIOTECA CENTRAL
U.N.A.M.

sexto del libro primero de la *Suma contra los gentiles*[429]. Estas cuestiones Juan Scoto, en mi opinión el más sutil de todos, varón religioso como el que más, convirtiéndolas en un número de ocho, las enumera en el prólogo de su *Libro de las Sentencias*[430]. Y, efectivamente, lo declaran tan abiertamente esos ocho puntos, que nadie podría negar esa doctrina a no ser el demente o el obstinado. Así pues, siendo aquél el verdadero Dios, él sólo es verdaderamente la luz, gracias a la cual todas las cosas son vistas, como <se lee> en *Juan 1*[431], él sólo es la verdad, por la cual las demás cosas son verdaderas, como <se lee> en *Juan 14*: «Yo soy el camino, la verdad y la vida.»[432] Siendo así, en verdad, que él manifestó con su palabra y con su obra que el alma es inmortal —por el verbo, en efecto, cuando por los malos es alimentado el fuego eterno, mas a los buenos les promete la vida eterna (pues dice «Venid, benditos de mi Padre, etc.»[433]; y sigue: «Idos, malditos, al fuego eterno»[434]), y por su obra, cuando al tercer día resucitó de los muertos—. Ahora bien, cuanto más dista la luz de lo brillante y la verdad de lo verdadero, cuanto mejor es la causa infinita que el efecto finito, tanto más eficazmente se demuestra la inmortalidad del alma.

51c Por lo cual, si ciertas razones parecen probar la mortalidad del alma, son falsas y aparentes, dado que la primera Luz y la primera Verdad muestran lo contrario. Si, por el contrario, ciertas otras parecen probar su in-

---

429 TOMÁS, *S. contra gent.*, I, 6 nn. 36 ss.
430 JUAN DUNS SCOTO, *In I librum Sententiarum*, Prol., q. 2, 3.
431 *Ioann.*, 1, 4-5; 1, 9.
432 *Ioann.*, 14, 6.
433 *Matth.*, 25, 34.
434 *Matth.*, 25, 41.

mortalidad, son ciertamente verdaderas y lúcidas, mas no la Luz y la Verdad. Por consiguiente, sólo esta vía es la más firme, inconmovible y estable: las demás, sin embargo, son fluctuantes.

Además, todo arte debe proceder a través de los instrumentos que le son propios y convenientes; de otra manera, en efecto, yerra y procede inartificiosamente, como dice Aristóteles en los *Analíticos segundos* y en el libro primero de la *Ética a Nicómaco*[435]. Sin embargo, que el alma es inmortal es un artículo de fe, como resulta manifiesto por el *Símbolo de los Apóstoles* y el *Símbolo de Atanasio*[436]. Por lo tanto, debe ser probado por la propia fe. Ahora bien, el medio en el que se apoya la fe es la revelación y la escritura canónica. Así pues, sólo posee su prueba gracias a estas autoridades de manera verdadera y propia; las demás razones, por contra, le son extrañas y se apoyan en un medio que no prueba lo que se propone. No es de extrañar, pues, que, si los filósofos disienten entre ellos acerca de la inmortalidad del alma, se apoyen en argumentos extraños a la conclusión y en falacias; pero todos los cristianos están de acuerdo cuando proceden por lo que es adecuado y resulta infalible, dado que no podría ser sino según un solo modo.

Además, quien está enfermo procura la salud. Ahora bien, nadie es médico de sí mismo, dado que en el libro tercero de la *Política* también se dice: «En las cosas propias nadie juzga con rectitud, cuando está in-

---

[435] ARISTÓTELES, *Anal. Post.*, I 7, 75b12-13; *Eth. Nic.*, I 7, 1098a26 ss.

[436] *Symbolum Apost.*, 10-28; *Symbolum quicumque pseudo-Athanasianum*, 76.

fluenciado por sus pasiones.»[437] Por lo tanto, busca a otro. El buen médico, en efecto, debe ser perito en su arte y en la de las buenas costumbres, ya que ni lo primero sin lo segundo, ni lo segundo sin lo primero son suficientes. No obstante, como dice Platón[438], igual que la desarmonía en los humores supone la enfermedad del cuerpo, así la ignorancia supone la enfermedad del alma. Por lo tanto, el que ignora si el alma es o no es inmortal, busca al que lo sabe y es bueno. Ahora bien, hay dos géneros de hombres que reconocen saber eso: los infieles y los cristianos. Muchos de los infieles, por el contrario, fueron varones muy doctos, pero casi todos tuvieron una vida impura. Callándome otras cosas, fueron hombres de inane ambición y sólo entendieron las cuestiones naturales, las cuales generan un conocimiento oscuro y no firme. Sin embargo, muchos cristianos, si no estoy equivocado, no conocieron menos que ellos las cuestiones naturales: por ejemplo, Pablo, Dionisio, Basilio, Atanasio, Orígenes, los dos Gregorios, es decir, Nacianceno y Niceno, Agustín, Jerónimo, Ambrosio, Gregorio y muchos otros[439]. Y además del
51d conocimiento de las cuestiones naturales también tuvieron conocimiento de las divinas, las cuales, como dijo Jerónimo, «las ignoró el docto Platón, no las supo el elocuente Demóstenes, y llevaron una vida purísima»[440]. Ahora bien, ¿quién sino un loco creería más en infieles con tal disposición, que en cristianos tan bien dotados? A mí me inspira una firme fe aquello de

---

[437] ARISTÓTELES, *Pol.*, III 16, 1287b2.
[438] PLATÓN, *Tim.*, 86b.
[439] Cfr. BESARIÓN, *In calumniatorem Platonis*, II, 2, 1.
[440] JERÓNIMO, *Epist.*, 53 (Ad Pulinum Presbyterum), 4.

que Agustín, que, en mi opinión, no estuvo en segundo lugar respecto a nadie en cuanto a doctrina —pues no lo creo inferior a Platón y a Aristóteles—, que fue en un primer momento enemigo del cristianismo, y que llevó una vida tan irreprochable, en el final de su *Ciudad de Dios* escribió que tras serle manifestada la fe vio tantos milagros, los cuales muestran que la fe es incorruptible, inviolable y muy firme[441]. También el papa Gregorio, a quien hay que acercarse en cuestiones de doctrina y santidad, aduce tantas cosas y tan importantes en sus *Diálogos*[442], que elimina por completo toda ambigüedad. Se ha de aceptar, pues, sin lugar a dudas que el alma es inmortal.

Ahora bien, no se ha de andar por ese camino por el que anduvieron «los sabios de este mundo». Ellos, «cuando se proclamaron a sí mismo sabios, se volvieron estúpidos»[443]. Y es que quien ande por este camino, según creo, siempre fluctuará incierto y vacilante. Por lo que pienso que, aunque Platón escribió egregiamente tantas y tan importantes cosas acerca de la inmortalidad de las almas, sin embargo, a mi parecer, no tuvo firmeza. Y eso lo conjeturo a partir de la *Apología*[444]: allí, en efecto, parece quedarse dudando. En el *Timeo*, cuando se disponía a hacer el discurso acerca de esta cuestión, también dijo que le era suficiente con decir cosas verosímiles en un asunto tan difícil[445]. Por ello, si se reúne todo lo dicho por él, me parece que habla más

---

441 AGUSTÍN, *De civ. dei*, XXII, 8.
442 GREGORIO MAGNO, *Dial.*, II 32-38; IV 1.
443 PABLO, *Ep. ad Corint.*, III, 18; *Ep. ad Rom.*, I, 22.
444 PLATÓN, *Apol.*, 40c-42a.
445 PLATÓN, *Tim.*, 72d.

opinando que afirmando. Su intención es hacer buenos ciudadanos, no, sin embargo, sabios. Sin embargo, como dice Santo Tomás en el segundo punto de la segunda parte de la primera cuestión de la *Suma Teológica* (artículo 3), puede una acción ser moral a pesar de que la opinión <sobre la que se basa> sea errónea[446]. Por el contrario, los que andan por el camino de los fieles permanecen estables y firmes. Lo cual ponen de manifiesto el menosprecio de la riqueza, los honores, los placeres, y todas las cosas mundanas, y al final la corona del martirio, la cual desearon ardientemente tomar, y deseándola tomar la seguían con suma alegría.

Así que éstas son las cosas que me parece que deben decirse en esta materia, siempre, sin embargo, supeditándome a la Sede Apostólica en este tema y en los demás asuntos. Por lo cual, etc.

Le puse fin a este tratado, yo Pietro, hijo de Giovanni Nicola Pomponazzi de Mantua, el día 24 de septiembre de 1516.

Bolonia, año cuarto del pontificado de León X.

En alabanza a la indivisible Trinidad, etc.

---

[446] TOMÁS, *S. Theol.*, II/II, 1, art. 3, ad 1.

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

ABUBACHER, 157.
ACHILLINI ALESSANDRO, xix, xx, xxi.
AGUSTÍN DE HIPONA, liv, 166, 167.
ALBERTO MAGNO, xxii, xcvi.
ALBERTO PÍO DE CARPIO, xxiv.
ALCESTES, 120.
ALEJANDRO DE AFRODISIAS, xiii, xx n., xxii, xxxiii, xxxvi, xxxvii, xliii, xlvi, lxvi, lxvii, lxviii, lxix, lxx, xcvii, 17, 67, 80, 93, 100, 125 n., 146, 147, 157.
ALFARABÍ, 157.
ALIGHIERI DANTE, lxxxix.
AMBROSIO (santo), 166.
ANDRÓNICO DE RODAS, xvi n.
ANTÍOCO, 145.
ARISTIPO, 120.
ARISTÓTELES, xii, xiii, xiv, xvii n., xviii, xix n., xx, xxi, xxii, xxiii, xxv, xxviii, xxx-xxxviii, xlii, xliii, xliv, xlv, xlvi, xlvii, xlviii, xlix, l, lii, lvi, lvii, lviii, lix, lxii, lxiii, lxvi, lxvii, lxix, lxx, lxxi, lxxiii, lxxv, lxxvi n., lxxvii, lxxviii, lxxx n., lxxxii, lxxxiii, lxxxvii, xci, xcii, xcvii, xcviii, xcix, cv, cvi, cvii, cviii, cxi, 3 n., 5, 6, 7 n., 9 n., 13, 15, 16, 18, 19, 20-26, 27 n., 29, 30-33, 35-37, 40-44, 48, 49, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 65, 67, 68, 69, 71, 74-79, 80 n., 81, 82, 84-87, 89, 94, 95, 96, 97, 101, 102, 103, 105, 106, 112-114, 116, 119, 122, 123, 125 n., 126, 127, 131, 132, 135, 136, 138, 140, 141, 143, 146, 148, 154, 155, 156, 159, 161, 165, 167.
ARQUEDEMOS, 120.
ATANASIO (santo), 165, 166.
ATENODORO DE TARSO, 118.

AVEMPACE, 157.
AVERROES, xi n., xii, xviii n., xxi, xxiii, xxxvii, xl, xli, xlii, xliii, xlv, xlvi, xlvii, xlviii, l, lvi, lxiii n., lxiv, lxx, lxxi n., lxxxiii, lxxxiv, lxxxvii, lxxxix, c, cvii, cix, cxi, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 31, 33, 34, 37, 40, 42, 43, 47, 48, 52, 53, 56, 57, 58, 63, 64, 66 n., 67, 75, 76, 77, 80, 81 n., 82 n., 83 n., 86, 91, 97, 98, 100, 101 n., 103 n., 110, 125, 137, 141 n., 142, 148 n., 153, 157 n., 160 n.
AVICENA, xxxvii, c, 146.

BASILIO (santo), 166.
BEL, 144.
BEMBO PIETRO, xxvi, xxvii.
BESARIÓN (cardenal), xxxvii, xxxviii n., c, 166 n.
BLAISE ALBERT, 47 n.
BOECIO, 31, 113, 138 n.
BOECIO DE DACIA, lxxxix

CALVO M. TOMÁS, xxxii n., xcvii, cvi.
CICERÓN MARCO T., ci, cxi, 119 n.
COLZADE VINCENZO, xxvi.
CONTARINI ANTONIO, xxvi.
CONTARINI GASPARO, xxviii, xxix.
CONTARINI MARCOANTONIO F., 3.
CRISTO, 140.
CRUZ HERNÁNDEZ MIGUEL, xix n., xliv n., lxxxxix, xc, cvi.

DEMÓSTENES, 166.
DI NAPOLI GIOVANNI, xi n., xiii n., xciv, cvii.
DIÁGORAS, 120.
DIÓGENES LAERCIO, 133 n., 159, 166.
DIONISIO AEROPAGITA, ci, 140.
DUNS SCOTO JUAN, xxii, ci, cii, 78 n., 95, 138, 164.

EPICURO, 120.
ERASMO DE ROTTERDAM, 61 n.

FANTUZZI FRANCESCO, xxvii.
FERRARI SANTE, xix n., cvii.
FIANDINO AMBROGIO, xxv, xxvi, xxix.
FICINO MARSILIO, xli, lxxiv, lxxv, ci, cviii, 7 n., 9 n., 65 n., 115 n., 119 n.

GALENO CLAUDIO, lxi, lxii, ci, cvii, 76, 123, 153, 156.
GENTILE GIOVANNI, xcv, xcvi, civ, cvii.
GILSON ETIENNE, xiv n., liv n., cvii n., 157 n.
GREGORIO DE NIZA, 79, 166.
GREGORIO DE RAMINI, 110 n.
GREGORIO MAGNO, 167.
GREGORIO NACIANCENO, 79, 166.
GUTHRIE W. K. C., lxx n., cviii.

HALL A. RUPERT, xv n., cviii.
HALY EBENRAGEL, 151.
HERMES TRISMEGISTO, 160.
HIPÓCRATES, 156.
HOMERO, 76, 155, 156.
HORACIO Q. FLACO, 158 n.

JAVELLO CRISOSTOMO, xxviii.
JERÓNIMO (santo), 117, 166.
JUAN (Evangelista), 164.
JUAN CAPREOLO, 101 n., 106 n.

JUAN DE JANDÚN, xxii, lxxxix, 78 n.

KRISTELLER PAUL O., xiv, xvi n., lxxx, lxxxiii, xcvi, cvi, cix, cxi.

LEÓN X (papa), xi, xii, xxvii, xxix, 168.
LEÓN XIII (papa), xiv n.
LIVIO TITO, 148.
LOHR CHARLES H., xx n., cix.
LUCANO MARCO A., 145, 148.
LUCCHETA FRANCESCA, xix n.
LUCRECIO CARO, cii, 120.

MAHOMA, 140.
MAQUIAVELO NICCOLÒ, lxxxix, cviii.
MARCEL RAYMOND, lxxv n., ci.
MARSILIO DE PADUA, lxxxix.
MEDICI GIULIO, xxvii.
MERLAN PHILIP, xlv n., lxviii, cx.
MOISÉS, 140.
MOJSISCH BURKHARD, xcv, 108 n.
MORAUX PAUL, xvi n., xvii n., xliii, xcvii, cx.
MORRA GIANFRANCO, xcv, xcvi.

NARDI BRUNO, xii, xix, xx, xxi, xxii, xxiv, xxv, xxvii, xxxix, xliii n., lxxxvi, lxxxviii, cx, 3 n., 5 n., 6 n., 108 n.
NATALE GEROLAMO, 5
NEMESIO EMESANO, 79 n.
NIFO AGOSTINO, xix, xx, xxiv, xxvi, xxviii, xxix, cii, cix.
NUYENS FRANÇOIS, xxxv n., xxxvi n., lxxi, cvii, cxi.

ORÍGENES, 166.

PABLO (santo), 163 n., 166, 167 n.
PEDRO DE ABANO, xix n., cii, cvii, 151, 152.
PENÉLOPE, 120.
PERACINIS ALESSANDRO, xxviii.
PERRONE C. VITTORIA, xx, xl, lxxviii, lxxx, lxxxiv, xc, xci, xciv, xcv, xcvi, cxi, 108 n., 158 n.
PICO DELLA MIRANDOLA G., cii, 7 n., 9 n., 65 n., 160 n.
PINE MARTIN L., xiii n., xxi n., xxiii, xxiv n., xxix n., lxiii, lxiv n., lxxi, lxxii, xciv, cxi.
PLATÓN, xvi n., xvii n., xxxvii, xxxviii n., xl, xli, xlix, li, liv, lvii, lxxix, xcii, c, ciii, civ, cvi, cvii, cviii, cx, cxii, 8 n., 14, 32, 34, 35, 40, 53, 56, 65, 80, 106, 109, 116, 117, 118, 120, 124, 126, 127, 131, 134, 135, 136, 138, 140, 141, 146, 148, 152, 154, 155, 156, 160, 162, 163, 166, 167.
PLINIO EL JOVEN, 118.
PLINIO EL VIEJO, 105, 157.
PLOTINO, lxxx n., ciii, civ, cvii, 8 n.
PLUTARCO, ciii, 144, 148.
POMPONAZZI GIOVANNI N., 168.
POPPI ANTONINO, xiii n., xxxix n., lxiv n., xcvi, cxi.
PORFIRIO, ciii, civ, cviii, 109.
POSIDONIO, 118.
PRIERAS SILVESTRIS, xxvii.
PROCLO, civ, 9 n., 65 n.

RENAN ENEST, xi n., xiii n., xviii n., xix n., lxxi, cxi.

SARDANÁPALO, 120.
SCHMITT CHARLES B., xiv, xv, xviii, cvi, cviii, cix, cxi.
SÉNECA LUCIO A., 138 n., 157.
SIGERJO DE BRABANTE, xxii, xlii n., lxxxix, cx.
SIMÓNIDES, 119, 156.
SIMPLICIO, xx n., xxii, xxxvii, civ, cviii.
SÓCRATES, 10, 26, 34, 35, 106, 107, 108, 109, 136.
SPINA BARTOLOMEO, xxvi, xxix n.
SUETONIO TRANQUILO, 144, 148.

TEMISTIO, xx, xxii, xxxvii, lxiii n., civ, 12, 13, 14, 80, 97, 98, 100 n., 110, 137.
TEORFINNIS GIOVANNI, xxviii.
TOMÁS DE AQUINO, xiv, xix n., xxii, xxxvii, xxxviii, xxxix n., xl, xlii, xlvi, xlix, li, lii, liii n., liv, lv, lvi, lvii, lviii, lix, lxxvi, lxxvii, lxxxiv, xcii, xciii, civ, 6, 15, 16 n., 31, 35 n., 36, 37 n., 39, 43, 44, 45, 47, 49, 50 n., 51 n., 54 n., 55, 56, 57, 59, 60, 63 n., 65 n., 67 n., 69 n., 73 n., 77 n., 78 n., 79, 86, 87, 94, 101, 106, 107, 110, 113, 114, 115, 116, 125 n., 136, 146, 147, 149, 150, 159 n., 162, 163, 168.
TOMÁS DE VÍO, 78 n.

VERNIA NICOLETTO, xxii n., xxiv, cix.
VIRGILIO MARÓN, 4 n., 137, 144, 145 n., 148.

ZIMARA MARCANTONIO, xix, xx, xxix, lxxxiv n., c.

Títulos publicados
de la colección *Clásicos del Pensamiento*

(01) 1229601-*El Discurso de Gettysburg y otros escritos sobre la Unión*
ABRAHAM LINCOLN
Edición y traducción de Javier Alcoriza Vento y Antonio Lastra Melià
ISBN: 978-84-309-4247-5

(02) 1229602-*La Ley de la libertad*
GERARD WINSTANLEY
Estudio preliminar y traducción de Enrique Bocardo Crespo
ISBN: 978-84-309-4353-X

(03) 1229603-*Obras*
EPICURO
Edición de M. Jufresa Muñoz
Traducción de Monserrat Jufresa Muñoz, Monserrat Camps y Francesca Mestre
ISBN: 978-84-309-4258-0

(04) 1229604-*Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, 5.ª edición
JEAN-JACQUES ROUSSEAU
Estudio preliminar, traducción y notas de A. Pintor Ramos
ISBN: 978-84-309-4258-0

(05) 1229605-*Del ciudadano y Leviatán*, 6.ª edición
THOMAS HOBBES
Estudio preliminar y antología de Enrique Tierno Galván
Traducción de Enrique Tierno Galván y Manuel Sánchez Sarto
ISBN: 978-84-309-4255-6

(06) 1229606-*Tratado de la naturaleza humana*, 4.ª edición
DAVID HUME
Edición preparada por Félix Duque
ISBN: 978-84-309-4259-9

(08) 1229608-*Sobre la paz perpetua*, 7.ª edición
IMMANUEL KANT
Presentación de Antonio Truyol y Serra
Traducción de Joaquín Abellán García
ISBN: 978-84-309-4336-6

(09) 1229609-*Poema de Gilgamesh*, 4.ª edición
Edición y traducción de Federico Lara Peinado
ISBN: 978-84-309-4339-0

(10) 1229610-*El príncipe*, 5.ª edición
NICOLÁS MAQUIAVELO
Edición de Ana Martínez Arancón
Traducción de Helena Puigdoménech
ISBN: 978-84-309-4341-8

(11) 1229611-*La Metafísica de las Costumbres*, 4.ª edición
IMMANUEL KANT
Estudio preliminar de Adela Cortina
Traducción y notas de Adela Cortina y Juan Conill Sancho
ISBN: 978-84-309-4342-0

(13) 1229613-*Sobre la autonomía política de Cataluña*
MANUEL AZAÑA
Estudio preliminar de Eduardo García de Enterría
ISBN: 978-84-309-4353-6

(14) 1229614-*Del sistema penitenciario en Estados Unidos y su aplicación en Francia*
ALEXIS DE TOCQUEVILLE y GUSTAVE DE BEAMONT

Edición y traducción de Juan Manuel Ros Cherta y Juan Sauquillo González
ISBN: 978-84-309-4352-8

(15) 1229615-*Meditaciones cartesianas*, 3.ª edición
EDMUND HUSSERL
Edición y traducción de Mario A. Presas
ISBN: 978-84-309-4366-8

(16) 1229616-*Los seis libros de la República*, 4.ª edición
JEAN BODIN
Edición y traducción de Pedro Bravo Gala
ISBN: 978-84-309-4367-6

(17) 1229617-*Utopía*, 4.ª edición
TOMÁS MORO
Edición de Antonio Poch
Traducción de Emilio García Estébanez
ISBN: 978-84-309-4368-4

(18) 1229618-*Diálogos*, 4.ª edición
LUCIO ANNEO SÉNECA
Edición y traducción de Carmen Codoñer
ISBN: 978-84-309-3910-5

(19) 1229619-*Desobediencia civil y otros escritos*, 4.ª edición
HENRY D. THOREAU
Edición de Juan J. Coy Ferrer y traducción de M.ª Eugenia Díaz
ISBN: 978-84-309-4370-6

(20) 1229620-*Discurso del método*, 6.ª edición
RENÉ DESCARTES
Edición y traducción de Eduardo Bello Reguera
ISBN: 978-84-309-4371-4

(21) 1229621-*El banquete*, 2.ª edición
PLATÓN
Edición y traducción de Luis Gil
ISBN: 978-84-309-4372-2

(22) 1229622-*Teoría y práctica*, 4.ª edición
IMMANUEL KANT
Edición de Roberto Rodríguez Aramayo
Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Juan Miguel Palacios García y M. Francisco Pérez López
ISBN: 978-84-309-4387-6

(23) 1229623-*Ensayos políticos*, 3.ª edición
DAVID HUME
Edición de Josep M. Colomer
Traducción de César Armando Gómez
ISBN: 978-84-309-4389-0

(24) 1229624-*Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, 3.ª edición
IMMANUEL KANT
Edición de Roberto Rodríguez Aramayo
Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero
ISBN: 978-84-309-4388-3

(25) 1229625-*Filosofía del arte*, 2.ª edición
F. W. J. VON SCHELLING
Edición y traducción de Virginia López-Domínguez
ISBN: 978-84-309-4390-6

(26) 1229626-*El Libro de las bestias*
EDICIÓN DE RAMÓN LLULL
Traducción de Laureano Robles Carcedo
ISBN: 978-84-309-4432-X

(27) 1229627-*Ciencia nueva*
GIAMBATTISTA VICO
Presentación de León Pompa
Prólogo de José Manuel Romay Becaría
Traducción de Rocío de la Villa Ardura
ISBN: 978-84-309-4485-0

(28) 1229628-*Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*
JOHN LOCKE
Introducción de Peter Laslett
Edición y traducción de Carlos Mellizo Cuadrado
ISBN: 978-84-309-4435-4

(29) 1229629-*Himnos sumerios*, 2.ª edición
Edición de Federico Lara Peinado
ISBN: 978-84-309-4421-4

(30) 1229630-*Código de Hammurabi*, 4.ª edición
Estudio preliminar, traducción y comentarios de Federico Lara Peinado
ISBN: 978-84-309-4418-7

(31) 1229631-*Cartas sobre educación infantil*, 3.ª edición
JOHANN H. PESTALOZZI
Edición y traducción de José María Quintana Cabanas
ISBN: 978-84-309-4419-4

(32) 1229632-*Sobre la ilustración*, 2.ª edición
MICHEL FOUCAULT
Edición de Javier de la Higuera
Traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo
ISBN: 978-84-309-4420-6

(33) 1229633-*Escritos políticos breves*, 2.ª edición
NICOLÁS MAQUIAVELO

Edición y traducción de M.ª Teresa Navarro Salazar
ISBN: 978-84-309-4422-2

(34) 1229634-*Las pasiones del alma*
RENÉ DESCARTES
Edición de José Antonio Martínez
Traducción de José Antonio Martínez y Pilar Andrade Boué
ISBN: 978-84-309-4423-0

(36) 1229636-*Del gobierno representativo*, 4.ª edición
JOHN STUART MILL
Edición de Dalmacio Negro Pavón
Traducción de Marta C. C. de Iturbe
ISBN: 978-84-309-4424-8

(37) 1229637-*Teoría de la naturaleza*, 2.ª edición
J. W. GOETHE
Edición de Diego Sánchez Meca
ISBN: 978-84-309-4497-2

(38) 1229638-*El socorro de los pobres. La comunicación de bienes*, 2.ª edición
JUAN LUIS VIVES
Edición y traducción de Luis Fraile Delgado
ISBN: 978-84-309-4498-9

(39) 1229639-*¿Qué es la ilustración?*, 5.ª edición
J. B. EDHARD y otros
Edición de Agapito Maestre Sánchez
Traducción de Agapito Maestre Sánchez y José Romagosa Fisa
ISBN: 978-84-309-4496-5

(40) 1229640-*La ciudad del sol*
TOMMASO CAMPANELLA
Edición y traducción de Miguel Ángel Granada
ISBN: 978-84-309-4494-1

(41) 1229641-*Educación del príncipe cristiano,* 2.ª edición
ERASMO DE ROTTERDAM
Edición de Pedro Jiménez Guijarro
Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín
ISBN: 978-84-309-4514-6

(42) 1229642-*Obra política y constitucional*
SIMÓN BOLÍVAR
Edición de Eduardo Rozo Acuña
ISBN: 978-84-309-4517-7

(43) 1229643-*La ley de la naturaleza*
JOHN LOCKE
Edición y traducción de Carlos Mellizo
ISBN: 978-84-309-4538-2

(44) 1229644-*Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, 2.ª edición
FRANCISCO DE VITORIA
Edición y traducción de Luis Fraile Delgado
Estudio de contextualización de Leandro Martínez-Cardós
ISBN: 978-84-309-4519-1

(45) 1229645-*Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, 3.ª edición
ETIENNE DE LA BOËTIE
Edición y traducción de José María Hernández-Rubio
ISBN: 978-84-309-4533-7

(46) 1229646-*Antropología práctica*, 2.ª edición
IMMANUEL KANT
Edición de Roberto Rodríguez-Aramayo
ISBN: 978-84-309-4534-4

(47) 1229647-*Tratado teológico-político. Tratado político*, 4.ª edición
BARUCH SPINOZA
Edición de Enrique Tierno Galván
ISBN: 978-84-309-4575-4

(48) 1229648-*Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, 2.ª edición
BARUCH SPINOZA
Edición y traducción de Jean Paul Margot y Lelio Fernández
ISBN: 978-84-309-4576-4

(49) 1229649-*El contrato social o principios de derecho político*, 5.ª edición
JEAN-JACQUES ROUSSEAU
Estudio preliminar y traducción de M.ª José Villaverde
ISBN: 978-84-309-4577-1

(50) 1229650-*Sobre la clemencia* (edición bilingüe), 3.ª edición
LUCIO ANNEO SÉNECA
Estudio Preliminar y traducción de Carmen Codoñer Merino
ISBN: 978-84-309-4643-0

(51) 1229651-*Del espíritu de las leyes*, 6.ª edición
MONTESQUIEU
Edición de Enrique Tierno Galván
Traducción de Mercedes Blázquez Polo y Pedro de la Vega
ISBN: 978-84-309-4532-0

(52) 1229652-*La monarquía*, 4.ª edición
SANTO TOMÁS DE AQUINO
Estudio preliminar de Eudaldo Forment
Edición y traducción de Ángel Chueca y Laureano Robles Carcedo
ISBN: 978-84-309-4642-6

(54) 1229654-*Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología. Vols. I* y *II*
LUDWIG WITTGENSTEIN
Estudios preliminares de Javier Sádaba y Luis Manuel Valdés
ISBN: 978-84-309-4574-0

(55) 1229655-*Historia natural de la religión*, 3.ª edición
DAVID HUME
Edición de Carlos Mellizo
ISBN: 978-84-309-4644-0

(56) 1229656-*Escritos en torno a la esencia del cristianismo*, 2.ª edición
LUDWIG FEUERBACH
Edición y traducción de Luis Miguel Arroyo Arrayás
ISBN: 978-84-309-4645-7

(57) 1229657-*La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la Constitución* versus *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*
CARL SCHMITT y HANS KELSEN
Estudio preliminar de Giorgio Lombardi
Traducción de Manuel Sánchez Sarto y Roberto J. Brie
ISBN: 978-84-309-4646-4

(58) 1229658-*Escritos de crítica religiosa y política*
ERASMO DE ROTTERDAM

Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Ángel Granada
ISBN: 978-84-309-4674-7

(59) 1229659-*La Mandrágora*
NICOLÁS MAQUIAVELO
Estudio Preliminar y traducción de Helena Puigdoménech
ISBN: 978-84-309-4691-4

(60) 1229660-*De los delitos y las penas*
CESARE DE BECCARIA
Estudio Preliminar de José Jiménez de Villarejo
Traducción de Juan Antonio de las Casas
ISBN: 978-84-309-4693-8

(61) 1229661-*Vindiciae contra Tyrannos*
STEPHANUS JUNIUS BRUTUS
Estudio preliminar de Benigno Pendás
Estudio de contextualización de Harold Laski
Traducción de Piedad García-Escudero
ISBN: 978-84-309-4712-6

(07) 1229662-*Carta sobre la Tolerancia,* 6.ª edición
JOHN LOCKE
Estudio preliminar y traducción de Pedro Bravo Gala
Estudio de contextualización de John Dunn
ISBN: 978-84-309-4713-3

(63) 1229663-*Sobre el gobierno tiránico del papa*, 2.ª edición
GUILLERMO DE OCKHAM
Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián
ISBN: 978-84-309-4716-4

(64) 1229664-*Del arte de la guerra,* 4.ª edición
NICOLÁS MAQUIAVELO
Estudio preliminar, traducción y notas de Manuel Carrera Díaz
Estudio de contextualización de Felix Gilbert
ISBN: 978-84-309-4799-7

(12) 1229665-*Libro de los muertos,* 5.ª edición
Estudio preliminar, traducción y notas de Federico Lara Peinado
ISBN: 978-84-309-4804-8

(66) 1229666-*Del espíritu de conquista y de la usurpación*
BENJAMIN CONSTANT
Estudio preliminar y notas de María Luisa Sánchez-Mejía
Traducción de Ana Portuondo Pérez
ISBN: 978-84-309-4800-0

(67) 1229667-*Ética a Nicómaco*
ARISTÓTELES
Estudio preliminar de Salvador Rus Rufino y Joaquín E. Meabe
Traducción de Salvador Rus
ISBN: 978-84-309-4815-4

(68) 1229668-*Escritos políticos,* 3.ª edición
MARTÍN LUTERO
Estudio preliminar y traducción de Joaquín Abellán
ISBN: 978-84-309-4798-0

(69) 1229669-*Filosofía de la Historia,* 2.ª edición
VOLTAIRE
Estudio preliminar, traducción y notas de Martín Caparrós
ISBN: 978-84-309-4801-7

(70) 1229670-*Brevísima relación de la destruición de las Indias,* 3.ª edición
BARTOLOMÉ DE LAS CASAS
Edición de Isacio Pérez Fernández
ISBN: 978-84-309-4802-4

(71) 1229671-*Los designios del Destino,* 3.ª edición
ARTHUR SCHOPENHAUER
Estudio preliminar, traducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo
ISBN: 978-84-309-4803-1

(72) 1229672-*Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*
CARL SCHMITT
Estudio preliminar y notas de Manuel Aragón
Traducción de Pedro Madrigal
Estudio de contextualización de Ellen Kennedy
ISBN: 978-84-309-4832-1

(73) 1229673-*La vida y el espíritu del Señor Benedicto de Spinosa o Tratado de los tres impostores (Moisés, Jesucristo y Mahoma)*
ANÓNIMO CLANDESTINO (SS. XVII-XVIII)
Estudio preliminar, edición, notas y traducción de Pedro Lomba
Estudio de contextualización de Pierre-François Moreau
ISBN: 978-84-309-4833-8

(74) 1229674-*Cartas persas*, 3.ª edición
MONTESQUIEU
Estudio preliminar de Josep M. Colomer
Traducción de José Marchena
ISBN: 978-84-309-4855-0

(75) 1229675-*Los límites de la acción del Estado*, 2.ª edición
WILHELM VON HUMBOLDT
Estudio preliminar, traducción y notas de Joaquín Abellán
ISBN: 978-84-309-4856-7

(76) 1229676-*El defensor de la paz*, 2.ª edición
MARSILIO DE PADUA
Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez
ISBN: 978-84-309-4857-4

(77) 1229677-*Monarquía*, 2.ª edición
DANTE ALIGHIERI
Estudio preliminar, traducción y notas de Laureano Robles Carcedo y Luis Frayle Delgado
ISBN: 978-84-309-4858-1

(78) 1229678-*Escritos polémicos*, 2.ª edición
JEAN-JACQUES ROUSSEAU
Estudio preliminar de José Rubio Carracedo
Traducción y notas de Quintín Calle Carabias
ISBN: 978-84-309-4859-8

(79) 1229679-*La ley*, 2.ª edición
FRANCISCO DE VITORIA
Estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado
ISBN: 978-84-309-4860-4

(80) 1229680-*El gobierno de los jueces*
EDOUARD LAMBERT
Estudio preliminar de Luis Pomed
Traducción y adaptación de Félix de la Fuente
ISBN: 978-84-309-4874-1

(81) 1229681-*Escritos*
GEORGE WASHINGTON
Estudio preliminar y edición de Javier Alcoriza y Antonio Lastra
Traducción de Javier Alcoriza, José María Jiménez y Antonio Lastra
ISBN: 978-84-309-4890-1

(82) 1229682-*De agri cultura*
MARCO PORCIO CATÓN
Estudio preliminar, traducción y notas de Amelia Castresana
ISBN: 978-84-309-4901-4

(83) 1229683-*Sobre las revoluciones (de los orbes celestes)*, 2.ª edición
NICOLÁS COPÉRNICO
Estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Mínguez Pérez
ISBN: 978-84-309-4942-7

(84) 1229684-*Los primeros Códigos de la humanidad*, 2.ª edición
Estudio preliminar, traducción y notas de Federico Lara Peinado y Federico Lara González
ISBN: 978-84-309-4987-8

(86) 1229686-*La autoafirmación de la universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista de Spiegel*, 3.ª edición
MARTIN HEIDEGGER
Traducción de Ramón Rodríguez García
ISBN: 978-84-309-4985-4

(87) 1229687-*Carta a D'Alembert sobre los espectáculos,* 2.ª edición
JEAN-JACQUES ROUSSEAU
Edición de Quintín Calle Carabias y José rubio Carracedo
Traducción de Quintín Calle Carabias
ISBN: 978-84-309-4986-1

(88) 1229688-*El Estado como integración,* 2.ª edición
HANS KELSEN
Edición de Juan Antonio García Amado
ISBN: 978-84-309-4988-5

(90) 1229690-*De los prejuicios morales y otros ensayos*, 2.ª edición
DAVID HUME
Edición de Sofía García Martos y José Manuel Panea Márquez
Traducción de José Manuel Panea Márquez
ISBN: 978-84-309-4990-8

(91) 1229691-*Compendio del ensayo sobre el entendimiento humano*, 2.ª edición
JOHN LOCKE
Edición de Juan José García Norro y Rogelio Rovira Madrid
ISBN: 978-84-309-4991-5

(92) 1229692-*Pensamientos. Cartas. Testimonios,* 2.ª edición
MARCO AURELIO ANTONINO
Estudio preliminar, traducción y notas de F. Javier Campos Daroca
ISBN: 978-84-309-4992-2

(96) 1229696-*Historia de Florencia*
NICOLÁS MAQUIAVELO

Estudio preliminar, traducción y notas de Félix Fernández Murga
Estudio de contextualización de Felix Gilbert
ISBN: 978-84-309-5012-6

(97) 1229697-*Tratado sobre la inmortalidad del alma*
PIETRO POMPONAZZI
Estudio preliminar, traducción y notas de José Manuel García Valverde
ISBN: 978-84-309-5033-1

(98) 1229698-*Introducción a la sabiduría. El Sabio*
JUAN LUIS VIVES
Estudio preliminar y versión de Luis Frayle Delgado
ISBN: 978-84-309-5031-7

(99) 1229699-*Coleridge*
JOHN STUART MILL
Estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Mellizo
ISBN: 978-84-309-5032-4

(100) 1229700-*La Constitución de Alemania*
G. W. F. HEGEL
Estudio preliminar, traducción y notas de Dalmacio Negro Pavón
ISBN: 978-84-309-5030-0

Títulos en preparación

Johannes Althusius y el nacimiento histórico del contractualismo
OTTO VON GIERKE
Estudio preliminar de Benigno Pendás
Estudio de contextualización Carl J. Friedrich
Traducción de Pedro Madrigal

De la guerra (ed. abreviada)
C. P. VON CLAUSEWITZ
Estudio preliminar de Bernard Brodie
Traducción de C. Pawlowsky

Discursos sobre las décadas de Tito Livio
NICOLÁS MAQUIAVELO
Estudio preliminar y traducción de Juan Manuel Forte Monge y Marcelo Barbuto
Estudio de contextualización de Felix Gilbert

El Ciudadano contra los poderes
ALAIN (ÉMILE CHARTIER)
Estudio preliminar de Eloy García
Traducción de Joaquín González Ibañez

Residuos del contractualismo en la Teoría del Estado Federal
ANTONIO LA PERGOLA
Estudio de contextualización y traducción de Augusto Martín de la Vega
Estudio preliminar de Miguel Herrero de Miñón

El arte de la prudencia
BALTASAR GRACIÁN
Estudio preliminar de Elena Cantarino

Posiciones ante el Derecho
CARL SCHMITT
Estudio preliminar y traducción de Montserrat Herrero

La Constitución alemana de Weimar
Estudio introductorio de su génesis de Walter Jellinek
Estudio de contextualización de Constantino Mortati

Areopagítica (edición bilingüe)
JOHN MILTON
Estudio preliminar de Marc Carrillo
Traducción, edición y notas de Joan Curbet

Discurso de la servidumbre voluntaria o contra el Uno (edición bilingüe)
ETIENNE DE LA BOËTIE
Estudio preliminar, traducción y notas de José de la Colina

Sobre los deberes (edición bilingüe)
MARCO TULIO CICERÓN
Edición de José Guillén Caballero
Traducción de José Guillén Caballero y Marta González Parra

El Príncipe (edición bilingüe)
MAQUIAVELO
Estudio preliminar de John Pocock y Helena Puigdomenech
Traducción y notas de Helena Puigdomenech

Tres escritos esotéricos, 2.ª edición
AVICENA
Traducción de Miguel Cruz Hernández

Himnos sumerios
Edición de Federico Lara Peinado

Tratado teológico-político. Tratado político
BARUCH SPINOZA
Edición de Enrique Tierno Galván y M.ª José Villaverde

Exposición de la «República» de Platón
I. R. AVERROES
Estudio preliminar y traducción de Miguel Cruz Hernández

Diálogo llamado Demócrates
JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA
Edición de Francisco Castilla Urbano

De un mentir sagrado. La polémica entre Constant y Kant acerca de la verdad y la mentira
Edición de Gabriel Albiac

Pietro Pomponazzi (Mantua 1462-Bolonia 1525) fue, sin duda, uno de los filósofos más importantes de su tiempo. Tras recibir su doctorado en artes por la Universidad de Padua en 1487, pasó la mayor parte de su vida entregado, con gran éxito, a la docencia de la filosofía natural en Padua y Bolonia. Su obra trascendió, con mucho, el ámbito de lo estrictamente escolástico, y generó, ya en vida del propio Pomponazzi, una viva polémica. Su intención fue someter a un profundo análisis los supuestos sobre los que se asentaba el aristotelismo con el fin de determinar si éste podía dar cabida a los grandes dogmas del cristianismo sobre el mundo y el ser humano. Fruto de ese análisis fue un puñado de escritos de enorme relevancia histórica como el *De immortalitate animae*, el *De fato* o el *De incantationibus*: en ellos Pomponazzi negaba que la inmortalidad del alma, la libertad humana o la explicación sobrenatural de ciertos acontecimientos pudiesen casar de alguna manera con Aristóteles, que era todavía a principios del siglo XVI paradigma de la racionalidad.

Publicado en 1516, el *Tratado sobre la inmortalidad del alma* fue el detonante de un encendido debate que trascendió los límites académicos en los que se fraguó el pensamiento y la obra de Pietro Pomponazzi. Su tesis, sencilla en la forma, era que la afirmación de la inmortalidad del alma debía recluirse en el ámbito de la fe y de los cánones sagrados, porque la razón natural y la ciencia resultan para esa afirmación un terreno absolutamente hostil. Con este argumento, Pomponazzi realiza una revisión completa de la filosofía de su época, prestando especial atención a los autores que, como Averroes o Santo Tomás, habían mantenido de una forma u otra que los escritos de Aristóteles podían interpretarse en favor de algún tipo de inmortalidad. La obra no pasó desapercibida: desde distintas estancias eclesiásticas fue considerada como un verdadero atentado contra el dogma de la inmortalidad. Pomponazzi fue acusado de rechazar en secreto este dogma, pese a que en el *Tratado* termina enfatizando su incondicional creencia en la inmortalidad del alma. Esta profesión de fe, así como otras que realizó posteriormente el autor, no logró evitar que el libro fuera prohibido y que, como ocurrió en Venecia, fuera públicamente entregado a la hoguera.

«Observando el legislador la inclinación de los hombres al mal, procurando el bien común sancionó que el alma es inmortal, no preocupándose de la verdad, sino sólo de la probidad.»

creative commons
LICENCIA CREATIVE COMMONS

ISBN 978-84-309-5033-1
9 788430 950331

Tercer milenio

tecnos
CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO

1229697
www.tecnos.es